inter alia

pismo poświęcone studiom queer

red.
Dominika Ferens
Tomasz Sikora

BRZYDKIE CIAŁA

queer wobec choroby, niepełnosprawności i starości



InterAlia. Pismo poświęcone studiom queer / InterAlia. A Journal of Queer Studies
(ISSN: 1689-6637) jest interdyscyplinarnym, dwujęzycznym czasopismem naukowym typu Open Access, dostępnym on-line na stronie http://www.interalia.org.pl.

Kontakt
interalia_journal@yahoo.com



pismo poświęcone studiom queer
a journal of queer studies
http://interalia.org.pl ISSN 1689-6637
No. 11b/ 2016
brzydkie ciała. queer wobec choroby, niepełnosprawności i starości

BRZYDKIE CIAŁA

CoNTENTS

[Pogadajmy o (kalekim) seksie](#)
Tomasz Sikora, Dominika Ferens I

Crip/Kaleczenie
Robert McRuer 1

Chorzy versus zdrowi. Metafory AIDS a apokalipsa zombie w *World War Z*
Hubert Zięba 8

Kontener Lukasa Moodyssona – garb brzydkiego ciała
Rafał Syska 20

Erotyki niesamowite. O *Pamiątkach po lalce* Hansa Bellmera
Jeremy Bell 32

Mężczyźni z niepełnosprawnością fizyczną jako klienci agencji towarzyskich. Perspektywa pracownic seksualnych
Izabela Ślęzak 45

Od kampowej burleski do (post)konstruktywistycznego performansu. O sposobach noszenia sztucznej szczęki w poezji Mirona Białoszewskiego
Anna Filipowicz 60

pisma poświęcone studiom queer
a journal of queer studies
http://interalia.org.pl ISSN 1689-6637
No. 11b/ 2016
brzydkie ciała. queer wobec choroby, niepełnosprawności i starości

ARTYKUŁY POZATEMATYCZNE

Przyszłość to dziecinne mrzonki
Lee Edelman 78

Bartleby i Michael K., czyli dlaczego tylko mężczyzna może stać się innym?
Joanna Bednarek 100

Przeciw metodologii?
Monika Kłosowska 113

„Wschód będzie tym wszystkim, czym Zachód nie jest” – o japońskich wolnościach i zniewoleniach z perspektywy queer
Paulina Szkudlarek 126

Queerowanie (nie)tożsamości lesbijskiej na podstawie opowiadań Agnieszki Kłos
Ewa Dec 144

„Układ limfatyczny demokratycznej metropolii”: Seksualność a przestrzeń miejska w Nowym Jorku ery AIDS
Aneta Dybska 155

Made in Sachsenhausen. Rekontekstualizacja i reapropriacja odwróconego różowego trójkąta wśród grup gejowsko-lesbijskich w Ameryce Północnej jako przykład kradzieży symbolicznej 170
Kornelia Kajda i Tomasz Michalik

Produkcja podmiotów homonormatywnych? Dyskurs rynkowy wokół regulacji prawnej związków partnerskich w Polsce i małżeństw jednopłciowych w Stanach Zjednoczonych w 2013 roku 184
Monika Sznel

autorki i autorzy 208

abstracts in English 210

brzydkie ciała

queer wobec choroby,

niepełnosprawności i starości





Pogadajmy o (kalekim) seksie

Tomasz Sikora
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Dominika Ferens
Uniwersytet Wrocławski

Niniejszy numer tematyczny czasopisma *InterAlia* (wraz z jego pierwszą, anglojęzyczną częścią) ma w zamyśle sproblematyzować pojęcie zdrowego, (re)produktywnego, godnego pożądania ciała za pomocą narzędzi teorii queer oraz postulowanej przez Roberta McRuera teorii *crip* (patrz s. 1-19). Perspektywa, jaką przyjęliśmy w zaproszeniu do nadsyłania tekstów, była w dużej mierze kontynuacją podejścia zaproponowanego w prowokacyjnym artykule autorstwa Pauliny Szkudlarek i Sławomiry Raczyńskiej, zatytułowanym *Zboczone kaleki. Poza sanonormatywnością i somatoestetyką*. Główną tezę artykułu można streścić konstatując, że choroba i niepełnosprawność w połączeniu z nienormatywnymi formami seksualności mają potencjał, aby w dwójnasób podważyć liberalno-humanistyczny model współczesnej podmiotowości, pomimo faktu, że dominujące, politycznie poprawne dyskursy neoliberalne starają się skutecznie rozdzielić te – redukcjonistycznie mówiąc – dwa różne „parametry tożsamości", bez względu na to, jak bardzo płynnie przenikają się one w konkretnym ciele, w ciele niedającym się zredukować do stałego, zamkniętego bytu, lecz procesualnie zmiennym, określonym przez zmienne potrzeby i pragnienia. Tego rodzaju regulacja nienormatywnych seksualnych ciał jest możliwa do osiągnięcia głównie dzięki relegowaniu kwestii niepełnosprawności do sfery instytucji i praktyk medycznych, a w progresywnej narracji społecznej do sfery osobistego „sukcesu" osiąganego poprzez wytrwałość i ciężką pracę, przy jednoczesnym wymazywaniu sfery seksualnej (a już tym bardziej nienormatywnie seksualnej) z doświadczenia osoby niepełnosprawnej, a w najlepszym razie sprzęganiu jej z normatywnymi rolami płciowymi i standardami atrakcyjności. Seksualność niepełnosprawnych jest postrzegana jako już sama w sobie w jakiś sposób niepełnosprawna, jako „problem", który wymaga rozwiązania, na przykład poprzez zapewnienie im przez państwo opiekuńcze dostępu do pracownic i pracowników seksualnych. Odrzucając taką obowiązującą neoliberalną perspektywę, przyozdobioną w emancypacyjną narrację dochodzenia do równych praw, Szkudlarek i Raczyńska postulują o wiele bardziej radykalne strategie kłirowo-kripowe: opowiadają się za zboczonymi kalekami, nie zaś za społecznie i medycznie „skorygowanymi" przybliżonymi kopiami zdrowego i pełnosprawnego – a więc również pełno-(hetero)seksualnego – człowieka witruwiańskiego.

Nazbyt często badania nad powiązaniem niepełnosprawności i seksualności są w mniejszym lub większym stopniu zakorzenione w tradycji etnograficznej, zgodnie z którą przedmiotem badań jest „życie seksualne kalek". Nawet zwrot ku osobistym narracjom osób z grup marginalizowanych, np. W teorii stanowiska (*standpoint theory*), nie wyłamuje się całkowicie z tej tradycji. Oddawanie głosu podporządkowanym wydaje się postępowe i równoznaczne z nadawaniem im (większej) podmiotowości i sprawczości, jednak natychmiast rodzi się wiele pytań. Kto posiada przywilej oddawania

lub nieoddawania głosu? W jaki sposób otrzymane narracje wpasowywane są w dominujące dyskursy akademickie i pozaakademickie? Które narracje są lepiej widziane i dlaczego? Jak w takich narracjach operują techniki (samo)normalizacji i do jakiego stopnia są one wpisane w samą interakcję pomiędzy badaczem a badanym? Na ile kripowy podmiot jest już z założenia interpelowany w taki sposób, że niewiele pozostaje mu miejsca na samokształtowanie i stawanie się? Pytania można by mnożyć. Punktem wyjścia takich etnografizujących podejść jest kategoria braku lub niedostatku, przez które definiuje się niepełnosprawność i – pozwólmy sobie na neologizm – niepełnoseksualność. Bez wątpienia takie myślenie ma związek z medyczno-urzędową praktyką mierzenia stopnia niepełnosprawności poprzez wyliczenie procentowego uszczerbku na zdrowiu czy też oznaczania stopnia sprawności na skali, w której sprawność hipotetycznej osoby zdrowej równa się 100%. Nie zgadzamy się z takimi metodologiami i proponujemy w zamian ontologię, która widzi ciała, także te uznawane za niepełnosprawne, bez odwoływania się do z góry założonych normatywności i hierarchii. Innymi słowy, tzw. niepełnosprawne ciało jest ontologicznie równe każdemu innemu ciału, bowiem każde ciało, przy jakże różnych uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych, musi znajdować sposoby na to, jak żyć, działać, stawać się. Ciało skategoryzowane jako kalekie nie jest ciałem z ontologicznym brakiem, ale ciałem kompletnym w swoim ucieleśnieniu – oczywiście na tyle, na ile jakiekolwiek ciało można nazwać kompletnym wobec jego złożonych wymian ze środowiskiem i nieustannych procesów (od)stawania się. Jeśli już chcemy różnicować, niepełnosprawne ciała mówią nam więcej o statusie ciał ludzkich i nieludzkich w ogóle, jako że wyraziściej eksponują przyrodzoną każdemu żywemu ciału podatność na okaleczenie (stąd *kaleka*) oraz jego adaptacyjne zdolności nabywane w interakcji ze środowiskiem. Truizmem jest stwierdzenie, że każde bez wyjątku ciało przechodzi przez okresy nie(pełnej)sprawności, poczynając od niemowlęctwa, poprzez czasowe lub trwałe choroby i urazy, aż po wiek sędziwy. Nie ma więc ciał inherentnie, raz na zawsze sprawnych lub niesprawnych. Tym samym, zgodne z logiką tożsamościową, konstruowanie osobnej grupy ludzi niepełnosprawnych jawi się jako przedsięwzięcie zgoła absurdalne. Naszym zdaniem na kalekie ciała należy patrzeć przez pryzmat ich nieskończonych zdolności adaptacyjnych i umiejętności rozwijania „nadsprawności" (np. dzięki protezom czy ćwiczeniom). Nie pytajmy, czego dane ciało nie może zrobić w porównaniu do innych ciał, tylko właśnie co *potrafi* zrobić w swoim jednostkowym conatusie. Seksualność jest tą sferą bytowania, w której ciało najintensywniej testuje swoje możliwości doznawania przyjemności (a także bólu) i dzięki której może odkrywać nowe wrażenia zmysłowe oraz rozwijać nowe praktyki seksualne, często niedostępne osobom pełnosprawnym.

Podobna logika ma zastosowanie w odniesieniu do rzekomej nienaturalności pewnych ciał. Sprawne, zdrowe ciała są zwykle konotowane jako naturalne (co z kolei konotuje naturalną, czyli zdrową, seksualność), podczas gdy ciała niepełnosprawne, które w niektórych wypadkach są w stanie funkcjonować wyłącznie dzięki interwencjom medycznym, są uważane za mniej naturalne. Kripowa ontologią, którą tu chcemy zarysować, za punkt wyjścia bierze nie hipotetyczne „przed-techniczne" ciała, ale właśnie techniki i technologie, bez których żadne ciało nie mogłoby funkcjonować, a więc perspektywę zgodną z rozwijającym się od pewnego czasu nurtem badawczym określanym ogólnie *somatechniką*. Wszelkie czynności życiowe są uzależnione od złożonej sieci systemów podtrzy-

mujących życie, tak wewnątrz jak i na zewnątrz organizmu. Zarówno posługiwanie się technologią (narzędziami), jak np. wtedy, gdy zwierzęta używają kija, aby przedłużyć swoje naturalne zdolności, albo gdy życie pacjenta podtrzymywane jest przez aparaturę medyczną, jak i nabywanie określonych technik sprawnościowych, jak np. wtedy, gdy zwierzę albo człowiek uczy się pływać albo poruszać się bez nóg, są nieodłącznie wpisane w każde cielesne bytowanie. Mówiąc w skrócie, każde ciało ma swoje sprawności i swoje niesprawności. Tak zwane „upośledzenia" to prostu określone warunki, pośród wielu innych, które ciało musi uwzględnić ucząc się, jak funkcjonować i oddziaływać ze środowiskiem zewnętrznym. Innymi słowy upośledzenia to nie ograniczenia z góry przypisanych (witruwiańskiemu) człowiekowi sprawności, ale okazje do aktualizacji wirtualnych zdolności, które dla zdrowych ciał pozostają najczęściej niedostępne. Ciało może być ciałem tylko o tyle, o ile uczy się funkcjonować w określonych warunkach. Należy jednak zaznaczyć, że takie podejście w żaden sposób nie może usprawiedliwiać bierności w dostosowywaniu fizycznej infrastruktury, tak by ciała z założenia wykluczone z określonych przestrzeni mogły w nich swobodnie żyć i poruszać się.

Wyrażenie „brzydkie ciała" w tytule numeru odnosi się do wszelkiego rodzaju odstręczających, nienormatywnych ciał: niepełnosprawnych, kłirowych[1], trans*, o nieczytelnej płci, grubych, zmodyfikowanych, urasowionych, zestarzałych, niedołężnych, zdeformowanych itd. Nierzadko zresztą te atrybuty łączą się ze sobą w różne kombinacje. Takie zboczone ciała w najlepszym razie wprawiają innych w zakłopotanie, a w najgorszym wywołują obrzydzenie. Co więcej, są to ciała „nie na miejscu", z gruntu niepoprawne, by nie rzec groźne, samym swoim istnieniem stwarzające zagrożenie dla ustalonego porządku rzeczy. Jeśli nie będzie się ich odpowiednio kontrolować za pomocą instytucjonalizacji i mechanizmów społecznego naznaczenia, cielesne wynaturzenie może rozlać się niczym plaga na zdrowe i produktywne ciało społeczne, które przecież należy chronić. Etymologia słowa *brzydki* (podobnie jak angielskiego *ugly*) wskazuje na jego semantyczne powiązanie silnymi negatywnymi afektami, głównie wstrętem i strachem, a więc brzydota to dużo więcej niż przykry dla oka widok, to kategoria moralna i porządkująca świat. Brzydkie ciała, jako ciała z definicji dysfunkcyjne, stają tym bardziej groteskowe, kiedy domagają się sprawczości seksualnej. Żeby nie stać się zarzewiem niekontrolowanej zarazy, powinny pozostać ciałami niepożądającymi i niepożądanymi. Punkt styczności między niepełnosprawnością i seksualnością okazuje się zatem doskonałym punktem wyjścia do krytyki społecznej i aktywizmu. Z kłirowej perspektywy nie chodzi o integrację, równe prawa i sukces osobisty, tylko o bycie kompletnym w swoim ucieleśnieniu, co wiąże się w tym samym stopniu z pożądaniem i przyjemnością (nie tylko) seksualną, jak i z bólem; z niemożnością wykonywania pewnych czynności z jednej strony i możnością wykonywania innych z drugiej.

Splot niepełnosprawności i seksualności warto rozpatrywać jako kwestię onto-polityczną i etyczną. Kłirowa krytyka dominującego dyskursu na temat niepełnosprawności, a zwłaszcza faktu, że nie potrafi on uwzględnić odmieńczego bogactwa form pożądania i praktyk seksualnych, których uczest-

[1] Stosujemy wymiennie oryginalną pisownię *queer* oraz spolszczoną formę *kłir* (zwłaszcza w postaci przymiotnika *kłirowy*). Podobną zasadę stosujemy wobec form *crip* i *kripowy*. Przenikanie się pisowni oryginalnej i spolszczonej wskazuje jednocześnie na nierozerwalną „swojskość" i „obcość" tych terminów w języku polskim.

ni/cz/kami są niepełnosprawne ciała, powinna mieć na celu destabilizację, a ostatecznie rozmontowanie neoliberalnego, indywidualistycznego języka, który determinuje ogromną część dyskursu naukowego i publicznego. W *Crip Theory* Robert McRuer opisuje swój projekt jako próbę „przeciwstawienia się neoliberalizmowi i dotarcia do alternatywnych sposobów istnienia" (42), w chwili obecnej ściśle regulowanych i reglamentowanych. Świat pozwalający na alternatywne formy istnienia – nie-tożsamościowe, quasi-tożsamościowe, intersekcjonalnie tożsamościowe i wszelakie inne – wymaga innej, postkonwencjonalnej (by pożyczyć sobie termin Margrit Shildrick) etyki. Jedną z możliwych postaci etyki w pełni kompatybilnej z teorią i praktyką *crip* może być etyka oparta na koncepcji systemów wspierających życie. Z punktu widzenia ekologii naturalnych/społecznych (o ile po Latourze to rozróżnienie nadal ma jakiś sens), żadne życie nie jest samowystarczalne. Zawsze musi ono polegać na infrastrukturach świata fizycznego oraz tych zapewniających ochronę i wsparcie. Jak już dawno temu zauważył Paul K. Longmore, oddolnie tworząca się kultura kalek (podobnie zresztą jak nie-neoliberalna kultura queer) kładzie nacisk nie na „niezależność, ale na współzależność; nie na funkcjonalną separację, ale na osobiste więzi; nie na autonomię fizyczną, ale na ludzka wspólnotę" (9). Trzeba również pamiętać, że wspierające życie infrastruktury to kwestia głęboko biopolityczna, odsyłająca nas do kwestii strukturalnej dystrybucji „dobrego życia" w dzisiejszych społeczeństwach. Jest to jednak pytanie badawcze, które zasługuje na osobny numer *InterAliów*.

* * *

Jak to zwykle bywa w przypadku tematycznych numerów czasopism, nie wszystkie z nadesłanych artykułów odpowiadają wprost na zadane przez zespół redakcyjny pytania, nie zawsze też są one zgodne z teoretyczno-metodologicznym podejściem zarysowanym w niniejszym wstępie. Za to autorki i autorzy, którzy odpowiedzieli na nasze ogłoszenie, wnoszą do studiów nad seksualnością i niepełnosprawnością nurtujące ich pytania wynikające z ich własnych doświadczeń i wiedzy – pytania, których my, z naszej lokalnej perspektywy, nie byłybyśmy/bylibyśmy w stanie zadać.

Ze względów praktycznych zespół redakcyjny postanowił podzielić numer na dwie części według klucza językowego.

Polskojęzyczną część numeru otwiera tłumaczenie artykułu **Roberta McRuera**, twórcy teorii *crip*, łączącej radykalne myślenie o niepełnosprawności z kłirowym podejściem do seksualności. McRuer rozwija w nim i ilustruje aktualnymi przykładami swoje przemyślenia o niepełnosprawności z przełomowej książki *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability* (2006, Teoria Kalectwa: Kulturowe znaki nienormatywności seksualnej i niepełnosprawności). Analogicznym wkładem teoretycznym w części anglojęzycznej numeru jest artykuł filozofa, **Thomasa Abramsa**, pt. *Disability, Queer Phenomenology and the Political Economy of Personhood* (Niepełnosprawność, fenomenologia queer i polityka osobowości). Abrams wchodzi w dialog z przełomową książką Sary Ahmed, *Queer Phnomenology* (2006, Fenomenologia queer). Podczas gdy Ahmed w swoich rozważaniach zestawia ze sobą kategorie rasy i pożądania, Abrams proponuje wykorzystanie jej podejścia w roz-

ważaniach na temat materialnego doświadczenia niepełnosprawności i kształtowania się niepełnosprawnej tożsamości.

W obu częściach numeru o brzydkich ciałach reprezentowana jest perspektywa socjologiczna. W artykule opartym na sześciu latach badań terenowych w polskich agencjach towarzyskich **Izabela Ślęzak** analizuje wypowiedzi prostytutek na temat ich kontaktów z niepełnosprawnymi mężczyznami. Stara się odpowiedzieć na następujące pytania: Jak niepełnosprawni mężczyźni mogą zaspokoić swoje potrzeby seksualne, jeżeli są odrzucani przez prostytutki? W jakim stopniu stosunek tych kobiet odzwierciedla dehumanizację i deseksualizację niepełnosprawnych mężczyzn przez polskie społeczeństwo? Ślęzak przytacza przykłady praktyk terapeutycznych, które propaguje Międzynarodowe Stowarzyszenie Profesjonalnych Partnerów Zastępczych (International Professional Surrogates' Association), jednak nie wyobraża sobie wprowadzenia takich rozwiązań w Polsce, być może z uwagi na ostry zwrot ku konserwatyzmowi obyczajowemu w 2015 roku. Tym niemniej autorka zwraca uwagę na pilną potrzebę zajęcia się seksualnością osób niepełnosprawnych, nie tylko w badaniach akademickich, ale przede wszystkim na poziomie praktycznym. Zagadnienia nurtujące Ślęzak są poruszane również w innym artykule wchodzącym w skład niniejszego numeru, *Against the Ugliness of Age: Towards an Erotics of the Aging Sexual Body* (Przeciwko brzydocie starości. W stronę erotyzmu starzejącego się seksualnego ciała) autorstwa Alison Moore i Paula Reynoldsa.

W angielskiej części numeru o brzydkich ciałach socjologiczny nurt w badaniach nad nienormatywną seksualnością reprezentuje artykuł pt. *Intersectionalities, dis/abilities and subjectification in deaf LGBT people* (Intersekcjonalności, nie/pełnosprawności i upodmiotowienie niesłyszących osób LGBT). Jego współautorzy, psycholog **Claudio Cappotto** i socjolog **Cirus Rinaldi**, wychodzą od wywiadów na temat doświadczeń niesłyszących nastolatków LGBT na Sycylii, aby udowodnić potrzebę rygorystycznego stosowania zasady intersekcjonalności w badaniach jakościowych. Szczególną wartością tej pracy są obszernie cytowane głosy młodych ludzi stanowiących bardzo nietypową grupę mniejszościową. Jak wynika z wywiadów, osoby te były dotychczas postrzegane przez nauczycieli, personel medyczny i naukowców wyłącznie przez pryzmat wady słuchu. Nigdy wcześniej nie były pytane o to, jak radzą sobie w heteronormatywnym społeczeństwie.

Teorię intersekcjonalności stosuje też anglistka, **Marta Usiekniewicz**, w artykule na temat otyłości, rasy i klasy w USA, pt. *Dangerous Bodies: Blackness, Fatness and the Masculinity Dividend* (Niebezpieczne ciała. Rasa, grubość i dywidenda męskości). Usiekniewicz wychodzi od serii zatrważających zabójstw, których sprawcami byli policjanci lub samozwańczy stróże prawa, a ofiarami grubi czarni mężczyźni, by dokładnie przeanalizować ideologiczne podłoże kryminalizacji czarnej, męskiej otyłości w USA. Jej celem jest między innymi ukazanie ograniczeń studiów nad otyłością (*fat studies*), zajmujących się przede wszystkim doświadczeniem białych kobiet.

Brzydota jest przypisywana ciałom, które za sprawą niepełnosprawności ruchowej, widocznych znamion, nietypowego koloru skóry czy nadwagi odbiegają od normy w danym społeczeństwie. Jak dowodzą **Oindri Roy** i **Amith Kumar** w artykule *Cripistemology of the Queer: Dismantling 'ability' and 'heterosexuality' in Transsexual Autobiographies* (Kalekologia queeru. Rozmontowywanie „sprawności" i „heteroseksualności" w autobiografiach osób transseksualnych), osoby niemieszczące się w normach kobiecości czy męskości również są powszechnie odbierane jako brzydkie. Codzienność osób transpłciowych żyjących w Indiach i Stanach Zjednoczonych w ujęciu autobiograficznym stanowi podstawę do szerszych rozważań teoretycznych. Materiał źródłowy stanowią dwie głośne książki: *The Truth About Me: a Hijra Life-Story* (2010, Prawda o mnie. Historia życia hidźry) autorstwa indyjskiej działaczki na rzecz osób transpłciowych, A. Revathi, oraz a *Queer and Pleasant Danger* (2012, Bezpośrednie zagrożenie zboczoną przyjemnością) Kate Bornstein, ikony genderowej rebelii w USA.

Filmoznawcze artykuły **Huberta Zięby** i **Rafała Syski** analizują sposoby wykorzystywania brzydkich ciał osób transpłciowych, chorych i zombi przez reżyserów filmów hollywoodzkich i niezależnych. Przywołując eseje Susan Sontag na temat choroby jako metafory, Zięba przeprowadza krytykę wysokobudżetowych postapokaliptycznych produkcji filmowych, takich jak *World War Z*, które przedstawiają świat ogarnięty epidemiami podobnymi do AIDS. Owe fikcyjne plagi nieuchronnie skojarzone są z upadkiem moralności, homoseksualizmem i ciemnym kolorem skóry. Jak zauważa Zięba, logika tych filmów wymaga, by do walki z transnarodowymi plagami zombie/AIDS stawali dzielni, biali, heteroseksualni mężczyźni. Można więc powiedzieć, używając słów Judith Butler, że filmy takie jak *World War Z* utrwalają „normy społeczne, które pozwalają, by niektóre populacje jawiły się jako żywe istoty, podczas gdy inne uważa się za nieżywe, częściowo żywe, lub też jako zagrożenie dla żywych istot". Temat transpłciowości, poruszony przez Oindri Roy i Amitha Kumara w ich porównawczej analizie autobiografii A. Revathi i Kate Bornstein, zainspirował również artykuł Rafała Syski pt. *Kontener Lukasa Moodyssona – garb brzydkiego ciała*. Syska omawia *Kontener* w ramach zachodniej tradycji filmów o transpłciowości, a następnie pokazuje, w jaki sposób omawiany film wykorzystuje szeroki wachlarz technik wizualnych, dźwiękowych i narracyjnych do eksploracji wewnętrznego świata osoby o odmiennej tożsamości psychoseksualnej. W odróżnieniu od chorych ciał, które wpadają w destrukcyjny szał w *World War Z*, brzydkie męskie ciało ukrywające „piękną" kobiecą podmiotowość nie jest tu „zagrożeniem dla żywych istot"; jest zamknięte w klaustrofobicznym kontenerze i skupione na swoim świecie wewnętrznym, na wspomnieniach/ halucynacjach. Pozostaje pod znakiem zapytania, czy ta wizja „brzydkiego ciała" jako przeklętego na wieki wieków może doprowadzić do „uznania, że moje życie jest jak życie innego" (jak by chciała Butler). Tym niemniej próba oddania psychologicznej głębi może zapobiec postrzeganiu osób transpłciowych jako „nieżywych lub tylko częściowo żywych" (Butler) i nakłonić do uznania ich podmiotowości.

Również rozważania **Anny Filipowicz** o wątłym i kłopotliwym związku ludzkiego ciała i protezy, opisanym z głęboką autoironią w poezji Mirona Białoszewskiego, dotyczą w dużej mierze kwestii podmiotowości. Gdyby teksty polskie i angielskie ukazały się w jednym tomie, zniuansowaną analizę wierszy Białoszewskiego zestawilibyśmy z artykułem socjologów **Paula Reynoldsa i Allison Moore** *Against the Ugliness of Age: Towards an Erotics of the Aging Sexual Body* (Przeciwko brzydocie starości. W stronę erotyzmu starzejącego się seksualnego ciała). Paradoksalnie, Moore i Reynolds protestują przeciwko postrzeganiu starzejących się i mniej sprawnych ciał jako groteskowych, podczas gdy w interpretacji Filipowicz starzejący się poeta Białoszewski rozsmakowuje się w groteskce, próbując pogodzić się ze swoimi sztucznymi zębami, które utrudniają jedzenie i uprawianie miłości. Reynolds i Moore interpretują starość przez pryzmat teorii niepełnosprawności, jednocześnie podważając patologizację seksualności starych ludzi za pomocą teorii queer. Jak zauważają, ciała ludzi starych są postrzegane kulturowo jako niegodne pożądania, a więc i pozbawione prawa do pożądania. Choć autorzy dostrzegają ograniczenia teorii poststrukturalistycznych („Starzejące się ciało uniemożliwia ciągłe wymyślanie na nowo swojego seksualnego ja"), to jednak afirmują nienormatywny, nieugrzeczniony i niekoniecznie genitalny seks starych odmieńców. W efekcie Białoszewski, Filipowicz, Reynolds i Moore – używając różnych języków – domagają się przyznania starym ludziom prawa do przyjemności.

Wreszcie w polskiej części numeru o brzydkich ciałach przedrukowujemy tekst **Jeremy'ego Bella**, interpretujący twórczość modernistycznego plastyka i prozaika, Hansa Bellmera. Artysta ten przez większą część życia pracował we Francji, gdzie zasłynął jako autor surrealistycznych instalacji i zdjęć lalek. Ich wyrzeźbione z różnych tworzyw ciała, rozczłonkowane i połączone na nowo w przegubowe kompozycje, kojarzą się jednocześnie z cierpieniem i pożądaniem, skłaniając Bella do refleksji na temat erotyki, cielesności, władzy i tożsamości płciowej. Konsekwentnie stosując podejście psychoanalityczne, Bell podważa zarzuty mizoginii i esencjalizacji podziału płci stawiane Bellmerowi przez krytyków, a zwłaszcza krytyczki, sztuki.

Pozatematyczna część numeru obejmuje teksty opublikowane już wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji **artykuły bieżące** oraz przedruk tłumaczenia fragmentu książki Lee Edelmana *No Future: Queer Theory and the Death Drive.* Każdy z artykułów został opatrzony informacją o pierwodruku.

Redaktorzy pragną podziękować Paulinie Szkudlarek za jej nieoceniony wkład w pracę nad numerem na początkowym etapie. Pomysł na numer o brzydkich ciałach jest jej autorstwa, podobnie jak większa część zaproszenia do nadsyłania tekstów. Uczestniczyła również w selekcji nadesłanych artykułów oraz służyła radą na różnych etapach prac redaktorskich.

Bibliografia

Butler, Judith. *Frames of War*. Wykład. Dahiem Humanities Centre, Freie Universitat, Berlin. 3. 02.2009. http://www.fu-berlin.de/sites/dhc/audio/index.html; dostęp 20.07.2009.

Longmore, Paul K. *The Second Phase: From Disability Rights to Disability Culture*. W: "The Disability Rag", September/October 1995, s. 4-11

McRuer, Robert. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press, 2006.

Szkudlarek, Paulina, Raczyńska, Sławomira. *Zboczone kaleki. Poza sanonormatywnością i somatoestetyką*. Projekt KOBIETA NIEHETERONORMATYWNA (2014-2015). http://www.knh.vxm.pl/images/zboczonekaleki2.pdf; dostęp: 12.01.2016.

Crip/Kaleczenie[1]

Robert McRuer
George Washington University

W poniższym eseju Robert McRuer rozwija przemyślenia zawarte we wpływowej książce Crip Theory *(2006). Po prześledzeniu queerowej etymologii i historii terminu crip, opisuje uderzające nowe przykłady politycznych, kulturowych i estetycznych strategii „kaleczenia" i przytacza dowody witalności teorii kalectwa jako narzędzia badań naukowych. Rozszerza, za Alice Kafer, kategorię niepełnosprawności, zaliczając do niej formy ucieleśnienia i stany umysłu wykraczające poza dychotomię pełnosprawny/niepełnosprawny umysłowo/fizycznie. Afirmuje seksualność osób niepełnosprawnych i kulturę kalectwa. W przeciwieństwie do bardziej asymilacjonistycznej i reformistycznej teorii niepełnosprawności, teoria kalectwa odrzuca paradygmat medyczny, ograniczający niepełnosprawność do patologii, którą należy zdiagnozować a następnie leczyć. Nie oczekuje od osób z niepełnosprawnościami przezwyciężania kalectwa ani kompensowania za nie, czyli – w ujęciu Eli Clare – bycia superkalekami. Emancypację widzi raczej w twórczych kulturowo i radykalnych politycznie wzorcach niepełnosprawności.*

Słowa kluczowe: *crip, kalectwo, etymologia, definicja, strategie, sprawiedliwość*

Angielskie słowo *crip*[2], pochodzące od słowa *kaleka*, podobnie jak słowo *queer* (pedał/odmieniec), ma długą i zawiłą historię. Od mniej więcej dwudziestu lat *crip* funkcjonuje w obrębie akademickich badań nad niepełnosprawnością, jako nazwa radykalnej alternatywy dla asymilacjonistycznego czy też reformistycznego podejścia do niepełnosprawności. (Zatem *crip* odgrywa tu taką samą rolę jak *queer* w stosunku do studiów lesbijskich i gejowskich.) Jednak na długo zanim słowo *kaleka* weszło do terminologii naukowej, posługiwano się nim w kręgach niepełnosprawnych aktywistów i artystów budujących bardziej ekstrawagancką zbiorową tożsamość. Cechuje się ona zarówno dystansem wobec norm pełnosprawności jak i tym, co Carrie Sandahl nazywa „ciętym, szelmowskim poczuciem humoru – między innymi humoru *campowego*" (Sandahl 2003: 37). W Stanach Zjednoczonych *crip* posiada równoległą historię rasową, gdyż słowo to oznacza członkostwo w znanym afroamerykańskim gangu Crips z Los Angeles. Analogię pomiędzy niepełnosprawnością i rasą można dostrzegać lub nie, w zależności od tego, jak odczytuje się etymologię nazwy gangu.

Crip języku angielskim słowo *cripple* funkcjonuje od ponad tysiąca lat, zarówno w formie rzeczownikowej jak i czasownikowej. Według *Oxford English Dictionary*, *cripple* to „osoba pozbawiona pełnej sprawności narządów ruchu (od urodzenia lub z powodu wypadku czy urazu); osoba chroma". Pierwsze odnotowane użycie tego słowa miało miejsce w 950 r. Forma czasownikowa, oznaczająca „pozbawiać kogoś (całkowicie lub częściowo) możliwości posługiwania się narządami ruchu; kaleczyć", po raz pierwszy została użyta w 1307 r. Słownik cytuje sztukę *Tymon Ateńczyk* (1607) Szekspira, w której sam Tymon używa słowa *cripple* jako przekleństwa. W polskim tłumaczeniu Maciej Słom-

[1] Angielska wersja eseju Roberta McRuera pt. *Crip* ukazała się w 2016 r. w książce *Keywords for Radicals: The Contested Vocabulary of Late-Capitalist Struggle*, red. Kelly Frisch et al., wydanej nakładem AK Press w Chico, USA. Polskie tłumaczenie tekstu publikujemy dzięki uprzejmości autora, za zgodą AK Press. Tłum. Dominika Ferens.

[2] Por. śląski regionalizm „kripel" [przyp. tłum.].

czyński użył czasownika „poskręcać": „Podagra i dreszcze/ Niech poskręcają naszych senatorów, /Aby ich członki były tak ułomne, / Jak obyczaje!" (Szekspir, Akt 4 Scena 1).

W przeszłości rzeczownik *cripple* służył jako dosadniejszy, bardziej upokarzający, bądź też zasługujący na współczucie odpowiednik słów uważanych za raczej neutralne (takich jak „niepełnosprawny" czy „upośledzony"). Dla przykładu, *Oxford English Dictionary* cytuje Anthony'ego Trollope'a, który w 1865 roku opisał „biedną kalekę niezdolną wyjść poza granicę własnego ogrodu". W naszych czasach angielski odpowiednik czasownika *kaleczyć* nadal jest w obiegu jako przenośnia opisująca skutki praktycznie każdej katastrofy naturalnej. Przykładowo po potężnym trzęsieniu ziemi 26 kwietnia 2015 r. na stronie MSN i innych portalach informacyjnych pojawił się tytuł: *Trzęsienie ziemi w Nepalu może zadać cios* (*cripple*) *przemysłowi turystycznemu*.

Słowo *crip* zawsze będzie się kojarzyć boleśnie z historią napiętnowania i pogardy. Jednak na przekór temu co bolesne, słowo *crip* zostało odzyskane. Zbiorowe odzyskiwanie słów nigdy nie polega na prostym odwracaniu ich znaczeń, ponieważ nie da się zastąpić pojedynczego negatywnego znaczenia pojedynczym znaczeniem pozytywnym. Natomiast, gdy zbiorowym wysiłkiem próbuje się przenicować znaczenie jakiegoś słowa, dochodzi do procesu równoczesnego pączkowania wielu nieoczekiwanych znaczeń, który José Esteban Muñoz określił jako „światotwórczy" (Muñoz 1999, 195).

Sam termin „niepełnosprawność" również został odzyskany. O ile w przeszłości słowo to automatycznie kojarzyło się z utratą, brakiem czy wykluczeniem, o tyle dziś może oznaczać tożsamość czy przynależność do kultury niepełnosprawności. Jednak to źródłosłów *crip* związany z kalectwem stał się wyznacznikiem nowego wzorca niepełnosprawności ujawnionej i dumnej (Snyder i Mitchell 2006: 5). Wzorzec ten jest przeciwieństwem zarówno wzorca medycznego, ograniczającego niepełnosprawność do patologii, diagnozy i leczenia/eliminacji, jak i dobrze znanego wzorca społecznego, który sugeruje, że „niepełnosprawność" tkwi nie w ciałach tylko w nieprzyjaznym im otoczeniu, wymagającym odpowiednim udogodnień. Ekstrawagancka i wyzywająca postawa „kalek" jest związana z bardziej twórczymi kulturowo i radykalnymi politycznie wzorcami niepełnosprawności niż reformistyczny model społeczny.

Ponieważ niepełnosprawność przewija się w wielu opowieściach o historii nazwy gangu LA Crips, warto prześledzić związek między Crips i kalectwem. Jak już wspomniano, istnieje wiele historii powstania LA Crips, część z nich prawdopodobnie apokryficznych. Opublikowany w „Los Angeles Times" w 1988 r. raport dobrze oddaje rolę plotki w tej historii: „Według niektórych, nosili kolczyki w uszach. Według innych – nosili ze sobą laski. Jeszcze inni, że chodzili utykając, jak kaleki. Tak czy inaczej, przezwisko Crips rozprzestrzeniło się" („Modern Gangs"). W 1992 r. brytyjska gazeta „The Guardian" powiązała nazwę gangu z konkretną osobą, sugerując, że Raymond Washington, który w 1969 r. założył gang Crips, był niepełnosprawny: „*Crip* to skrót od *cripple*, przezwisko założyciela gangu, który utykał na jedną nogę" (Walker 1992: 21). W ciągu ostatnich czterech dekad wiele innych opowieści potwierdzało, zaprzeczało i – co ważne – rozpowszechniało te historie.

Według niektórych narracji na temat powstania nazwy gangu, był to skrót od „Continuous Revolution in Progress" (Ciągła Rewolucja Trwa) lub też „Community Resources for Independent People" (Zasoby Społeczności dla Niezależnych Ludzi); według innych, słowo Crips z czasem przerobiono na

akronim, by nadać nazwie gangu nowe znaczenie. Nie zmienia to faktu, że medialne doniesienia na temat gangu często wspominają o charakterystycznym chodzie jego członków, *jakby* albo *faktycznie* spowodowanym ułomnością. W doniesieniach tych *crip* wiąże się więc ze stylizowanym chodem, lub też z chodem wynikającym z niepełnosprawności ruchowej. Fakt, iż w niektórych narracjach pojawiają się laski, potwierdza, że widmo niepełnosprawności wiązało się z początkami gangu. Natomiast wiadomo na pewno, że w niektórych momentach (na przykład wtedy, gdy Crips podpisali rozejm z wrogim gangiem LA Bloods po zamieszkach w 1992 r.), że członkowie Crips zajmowali się kwestiami bezpośrednio związanymi z niepełnosprawnością, takimi jak dzielnicowe ośrodki zdrowia czy opieka zdrowotna dla chorych na HIV/AIDS. W ramach ówczesnego rozejmu Crips zobowiązali się do przeznaczenie funduszy na centrum edukacji o HIV/AIDS prowadzone przez naukowców i lekarzy wywodzących się z mniejszości rasowych (Browning 1998: 108).

Mogłoby się wydawać, że angielski odpowiednik słowa *kalectwo* związany był na przestrzeni dziejów z niepełnosprawnością ruchową; jednak w rzeczywistości termin ten był znacznie bardziej pojemny. Dwa specjalne numery „Journal of Literary and Cultural Disability" z 2014 r. dotyczące „kalekologii" (*Cripistemologies*, pojęcia ukutego przez Merri-Lisę Johnson), przedstawiają „kalectwo" jako termin określający nienormatywne lub niereprezentatywne formy niepełnosprawności. Artykuły zawarte w obu numerach czasopisma dotyczą zaburzeń osobowości typu „borderline", niepokoju, histerii, przewlekłego bólu, HIV/AIDS, tożsamości trans, oraz szeregu innych upośledzeń czy też stanów, których nie ujmuje termin „niepełnosprawność". Również Alison Kafer w ważnej książce *Feminist, Queer, Crip* (Feministyczne, queerowe, kalekie) (2013) stosuje termin *crip* w rozważaniach na temat problemów, stanów umysłowych, zachowań, czy też form ucieleśnienia, które na pozór nie są wcale związane z niepełnosprawnością. Dla Kafer „kalectwo" jest wystarczająco pojemnym terminem, by określać nim formy ucieleśnienia czy stany umysłu wykraczające poza dychotomię pełnosprawny/niepełnosprawny umysłowo/fizycznie. Podobnie jak słowo *queer* w jego najbardziej radykalnym znaczeniu, *crip* może jednocześnie być zdecydowanie tożsamościowe (np. W zdaniu: „jesteśmy kalecy i musicie to przyjąć to do wiadomości!") jak i zdecydowanie antytożsamościowe (np. w zdaniu: „odrzucamy wasze ableistowskie kategorie, bo nie są w stanie nas opisać!") (cyt. w Duggan 1995, 171). W książce *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability* [Teoria kalectwa. Kulturowe znaki odmienności i niepełnosprawności] napisałem, że termin *crip* powinien być „stale i pożądanie przygodny: w innych kontekstach queerowych, kripowych i queer-kripowych, określenia takie jak zezowaty, zdechlak, jeszcze żywy[3], kulawy, dziwoląg, wariat, obłąkany czy zahiviony[4] pełniły lub mogą pełnić podobną generatywną funkcję" (2006: 40, 41). Zarówno *Crip Theory* jak i *Feminist, Queer, Crip* udowadniają, że radykalne znaczenie słowa *kalectwo* wyłoniło się w kręgach aktywistycznych i artystycznych.

Wywodzący się z tych kręgów Eli Clare ma ciekawe przemyślenia na temat kalectwa. W książce *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation* (Wygnanie i duma. Niepełnosprawność, odmienność i wyzwolenie, 1999) Clare pisze w pierwszej osobie liczby mnogiej, tłumacząc „my, należący do ruchu praw osób niepełnosprawnych, tworzymy kulturę kalek, opowiadamy kalekie kawały, rozpoz-

[3] „Not Dead Yet" – hasło aktywistycznych grup walczących o równouprawnienie osób niepełnosprawnych, a także nazwa organizacji (patrz http://notdeadyet.org) [przyp. tłum.].

[4] „Diseased pariah" – niszowe określenie osoby chorej na AIDS lub zakażonej HIV (patrz https://en.wikipedia.org/wiki/Diseased_Pariah_News) [przyp. tłum].

najemy wrażliwość, którą nazywamy kalekim poczuciem humoru" (68). Dla Clare twórcze stosowanie pojęcia *kalectwo* różni się od bardziej indywidualistycznego „superkalectwa" (*supercrip*). Superkaleki często były krytykowane za uczestniczenie w ableistowskich narracjach o przełamywaniu swoich ograniczeń, jakby niepełnosprawność stanowiła przeciwność losu, którą należy przezwyciężać (np. biorąc udział w zawodach sportowych czy innych wyczynach).

Zarówno Clare jak i Sandahl wystąpili wraz z wieloma innymi artystami w przełomowym filmie dokumentalnym *Vital Signs: Crip Culture Talks Back* [Znaki życia. Kultura kalek odpowiada, 1995] Davida Mitchella i Sharon Snyder. Już sam tytuł filmu sugeruje, że kalectwo wiąże się z uczestnictwem we wspólnocie, z solidarnością, otwartością i przekorą. Nie tylko w Stanach Zjednoczonych *crip* zawiera przywołuje wszystkie te znaczenia. Brytyjski autor komiksów, Crippen, ostro krytykuje przekonania o wyższości „pełnosprawności" a performerka Liz Carr stworzyła „kalekie radio" w postaci podcastów zatytułowanych *Ouch!* [Oj boli!] dostępnych na specjalnej stronie BBC dedykowanej niepełnosprawności (O'Hara 2006). Z kolei w Australii Stella Young, komiczka i aktywistka ruchu niepełnosprawnych, stworzyła serię performansów pod tytułem *Tales from the Crip* [Opowieści z kalekiego kraju], afirmujących seksualność osób niepełnosprawnych. Performanse te jednocześnie parodiują ableistowskie przekonania, że osoby niepełnosprawne powinny być „inspirujące". Young nawet występowała w koszulce z napisem „Inspiration Boner Killer" (w bardzo wolnym tłumaczeniu: Pogromczyni Inspiracyjnej Podjarki). „Utożsamiam się ze społecznością kalek", stwierdziła Young w wywiadzie. „Nie wymyśliłam tego słowa – jest ono częścią ideologii politycznej, do której dojrzałam w okolicach dwudziestego roku życia. Ludzie często pouczali mnie: – Tak nie wolno mówić! A ja na to: – w moich kręgach tak się mówi od lat, więc uważam, że mi wolno" (Northover 2014).

Tymczasem w Stanach Zjednoczonych Mike Erwin bloguje już od 2010 r. jako „Smart Ass *Cripple*" (Pyskata Kaleka) na „oficjalnej stronie zgorzkniałych kalek (i tych, którzy je kochają)". Leroy Moore wymyślił afroamerykańską, niepełnosprawną, genderowo-queerową formę kulturową zwaną „Krip-Hop" (za pomocą litery „k" Moore dystansuje się od LA Crips). By przybliżyć niepełnosprawnych hip-hopowych artystów i poetów szerszej publiczności, występy Krip-Hopu połączono z niektórymi performansami Sins Invalid, grupy celebrującej piękno, erotyzm i różnorodność osób nie heteronormatywnych, niepełnosprawnych i niebiałych.

Powyższe przykłady używania przymiotnikowej formy „kaleki" mają charakter generatywny. Przymiotnik „kaleki", w połączeniu z rzeczownikiem, nie jest jedynie przydawką. Opisywanie czegoś podobnego do kultury jako kalekie zmienia dany rzeczownik: „kultura kalectwa" nie oznacza tego samego, co kultura + kalectwo (nawet gdybyśmy byli w stanie uzgodnić znaczenie słowa *kaleka*). Tak jak rzeczownik „kaleka" nie odnosi się w prosty sposób do z góry ustalonej formy egzystencji, tak przymiotnik „kaleki" nie stanowi prostego opisu. Moc czasownika „kaleczyć" emanuje ze sposobów używania jego form rzeczownikowych i przymiotnikowych. Mel Chen, zajmująca się teorią queer i teorią niepełnosprawności, używa pojęcia *animacy* (animiczność) do określania stopnia „żywotności" związanej z danym bytem czy terminem. Z punktu widzenia Chen, „queerowo-kalekie podejście do niepełnosprawności [...] rozplątuje dyskursy [...], które oplatają, ograniczają i unieruchamiają nie/pełnosprawne ciała" (2012, 215). Czy używamy słowa *crip* w formie rzeczownikowej, przymiotnikowej czy czasownikowej, niezmiennie cechuje je animiczność.

Nadal jako grupa odkrywamy potencjalne znaczenia *crip*. O czasowniku *crip* najlepiej myśleć w kategoriach tego, czym może się on stać. Tytuły dwóch ważnych konferencji zorganizowanych w Pradze w 2013 roku, mianowicie „Cripping Neoliberalism" (Kaleczenie neoliberalizmu) w 2010 r. i „Cripping Development" (Kaleczenie rozwoju), sugerują, iż „kaleczenie" wiąże się z radykalną zmianą postrzegania zastanych systemów, z analizowaniem ich ze zdecydowanie nie-ableistowskich pozycji. W trakcie obu konferencji kwestionowano pojęcie kapitalistycznego wzrostu i dyskutowano na temat tego, jak nierównomiernie ciała i umysły uwikłane są w globalne procesy. Już sam fakt, iż konferencje te odbyły się poza Stanami Zjednoczonymi i Europą Zachodnią, wskazuje na poszukiwania nowych języków, za pośrednictwem których można by przemyśleć kwestie niepełnosprawności w krajach Globalnego Południa czy krajach postsocjalistycznych.

Dziś słowo *crip* przenika z języka w język. Jeden z pierwszych specjalnych numerów czasopisma naukowego poświęconego teorii kalectwa (cripteori) ukazał się w wersji dwujęzycznej; był to angielsko-szwedzki numer pisma wydawanego w Skandynawii. Również dwujęzyczny był antykapitalistyczny periodyk „Crip Magazine" wydawany w Wiedniu w języku angielskim i niemieckim. *Crip* wywołał szeroki odzew wśród radykalnych aktywistów i aktywistek związanych z ruchem na rzecz osób nieheteronormatywnych i niepełnosprawnych w krajach hiszpańskojęzycznych i niemieckojęzycznych. Współczesna historia *crip* w języku niemieckim przecina się z dłuższą historią ruchu Krüppel, choć termin *crip* obecnie chadza własnymi drogami. W Hiszpanii Menania Moscoso ukuła pojęcie *crip-washing*, określające złożony proces udomawiania radykalnej energii ruchu niepełnosprawnych poprzez zawłaszczanie języka aktywizmu związanego z niepełnosprawnością (2013: 170). W próbie teoretycznego ujęcia podobnego zjawiska zachodzącego w czeskim kontekście Kateřina Kolářová posługuje się ideą „niemego postsocjalistycznego kalectwa". Opisuje ona sposoby uciszania osób niepełnosprawnych poprzez neoliberalne zawłaszczanie niepełnosprawności (2014, 257).

Kaleczenie, podobnie jak queerowanie, ujawnia procesy, które wyobcowują, udziwniają czy wypaczają (np. Petra Kuppers 2011). Kaleczenie ujawnia też sposoby naturalizowania pełnosprawności fizycznej i psychicznej, oraz „oczyszczania" przestrzeni fizycznych i debat z ciał, umysłów, czy upośledzeń, które powinny być w centrum zainteresowania. Często tego typu „czystki" dokonywane są w imię zglobalizowanego neoliberalnego kapitalizmu. Z tego właśnie powodu *crip* przemawia do środowisk radykalnych.

Kiedy w 1989 r. aktywiści ruchu na rzecz AIDS protestowali pod wieżowcem Trump Tower na Manhattanie, starali się ukazać, że dominujące znaczenia takich pojęć, jak: rozwój, budynki mieszkalne czy dobre życie, *de facto* podszyte są eksmisją, bezdomnością i śmiercią w sensie dosłownym. Trumpowi udzielano ogromnych ulg podatkowych podczas budowy wieżowców w tym samym czasie, gdy wnioski aktywistów dopominających się o hospicja, dzięki którym ludzie chorzy na AIDS nie umieraliby na ulicach Nowego Jorku, zalegały na biurkach urzędników magistratu (Crimp 1990: 122). Retrospektywnie można nazwać te protesty „kaleczeniem" i wykazać ich podobieństwo do późniejszych działań kulturowych, nie tylko jako dekonstrukcyjny zabieg lingwistyczny, ale także z uwagi na nacisk kładziony przez ówczesnych aktywistów na materialność upośledzonych ciał i umysłów, uwikłanych w niesprawiedliwe systemy lub z nich wymazywanych.

Tak więc „kaleczenie" zawsze odbywa się z uwzględnieniem materialności ciał i ze świadomością tego, jak przestrzenie, sprawy czy dyskusje są „prostowane" – choć w tym przypadku „prostowanie ma szersze znaczenie niż w queerowych badaniach, aktywizmie i sztuce. Dzieje się tak po części dlatego, że radykalną moc słowa *queer* rozwodniły globalne procesy komodyfikacji, które (jeszcze) nie zdążyły udomowić pojęcia *crip*. Dla radykalnie myślących osób *crip* jest kluczowym słowem, które obecnie wiąże się z tym, co wielu nazywa *disability justice* – „sprawiedliwością dla niepełnosprawnych" (patrz: Mingus). Ta wizja sprawiedliwości wykracza poza strategie oparte na domaganiu się praw i na przynależności państwowej (najpełniej reprezentowanych w ustawie *Americans with Disabilities Act*). Taka wizja sprawiedliwości staje się podstawą antyneoliberalnych koalicji na rzecz globalnej wyobraźni kripowej, dzięki której będzie możliwe wypracowanie nowych sposobów przeciwstawiania się opresji i generowania nowych form współżycia.

Bibliografia

Browning, Barbara. 1998. *Infectious Rhythm: Metaphors of Contagion and the Spread of African Culture*. New York: Routledge.

Chen, Mel Y. 2012. *Animacies: Biopower, Racial Mattering, and Queer Affect*. Durham: Duke University Press.

Clare, Eli. 1999. *Exile and Pride: Disability, Queerness, and Liberation*. Cambridge, MA: South End Press.

Crimp, Douglas. 1990. *AIDS DemoGraphics*. Seattle: Bay Press.

cripteori. 2012. „lambda nordicai" 17 (1-2).

Duggan, Lisa. 1995. *Making It Perfectly Queer*. W: Lisa Duggan and Nan D. Hunter. *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*, s. 155-172. New York: Routledge.

Johnson, Merri Lisa, McRuer, Robert , red. 2014. *Cripistemologies*. „Journal of Literary and Cultural Disability Studies" 8 (2-3).

Kafer, Alison. 2013. *Feminist, Queer, Crip*. Bloomington: Indiana University Press.

Kolářová, Kateřina. 2014. *The Inarticulate Post-Socialist Crip: On the Cruel Optimism of Neoliberal Transformations in the Czech Republic*. W: „Journal of Literary and Cultural Disability Studies" 8 (3): s. 257-274.

Kuppers, Petra. 2011. *Disability Culture and Community Performance: Find a Strange and Twisted Shape*. New York: Palgrave.

McRuer, Robert. 2006. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: NYU Press.

Mingus, Mia. 2010. *Changing the Framework: Disability Justice*. „RESIST Newsletter, November". https://leavingevidence.wordpress.com/2011/02/12/changing-the-framework-disability-justice.

Mitchell, David and Sharon Snyder. 1995. *Vital Signs: Crip Culture Talks Back*. DVD. US: Fanlight Productions.

Modern Gangs Have Roots in Racial Turmoil of '60s. 1988. „Los Angeles Times", 26 czerwca. http://articles.latimes.com/1988-06-26/news/mn-8461_1_latino-gang-members.

Moscoso, Melania. 2013. *De aquí no se va nadie': del uso del discapacitado para el aleccionamiento moral*. W: „Constelaciones: Revista de Teoría Crítica" (5): 170-183.

Muñoz, José Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Northover, Kylie. 2014. *Melbourne Comedy Festival causes nervous laughs*. W: „The Sydney Morning Herald", 15 marca. http://www.smh.com.au/entertainment/comedy/melbourne-comedy-festival-causes-nervous-laughs-20140313-34o2a.html.

O'Hara, Mary. 2006. *No Fears, No Frills*. „The Guardian", 21 czerwca. http://www.theguardian.com/society/2006/jun/21/disability.socialcare.

Sandahl, Carrie. 2003. *Queering the Crip or Cripping the Queer? Intersections of Queer and Crip Identities in Solo Autobiographical Performance*. W: „GLQ: a Journal of Lesbian and Gay Identities" 9 (1-2): s. 25-56.

Snyder, Sharon L., and David T. Mitchell. 2006. *Cultural Locations of Disability*. Chicago: University of Chicago Press.

Szekspir, William. *Tymon Ateńczyk*. Akt 4, Scena 1. Tłum. M. Słomczyński, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 1986.

Walker, Martin. 1992. *L.A. Gangs Give Peace a Chance*. W: „The Guardian", 30 maja: s. 21.

Chorzy *versus* zdrowi. Metafory AIDS a apokalipsa zombie w *World War Z*

Hubert Zięba
Uniwersytet Jagielloński

Susan Sontag w swoich esejach z końca lat 70. I 80. ubiegłego wieku pisała m.in. O metaforycznych znaczeniach, jakie przypisano chorobom, w tym AIDS, o ich wpływie na ludzką świadomość, o powszechnym utożsamianiu ich z karą i obcością. W roku 2000 Kylo-Patrick R. Hart zauważył, że w filmach fabularnych poruszających tematykę HIV/AIDS, wykorzystywane są konwencje z klasycznego kina hollywoodzkiego. Choć filmowcy amerykańscy sięgają po tę tematykę, to ukazują ją jako moment historyczny z dwóch ostatnich dekad XX wieku. Co więcej, trudno znaleźć aktualne ujęcia jakiejkolwiek z chorób zakaźnych poza takimi, które realnie nie istnieją. W tym artykule zestawiam i uzupełniam teorie Sontag i Harta, by wykazać że popularna figura zombie ukazana w World War Z *(reż. Marc Forster, 2013) powiela negatywne stereotypy wobec niektórych grup społecznych, jakie im przypisano w związku z epidemią HIV/AIDS.*

Słowa kluczowe*: HIV, AIDS, choroba, metafora, zombie, science-fiction, horror, kino, film*

Choć rozwój medycyny w krajach zachodnich – w tym przede wszystkim opracowanie w 1996 roku terapii HAART – był dla Andrew Sullivana wystarczającym argumentem, by już dwukrotnie ogłosić koniec epidemii AIDS (Sullivan 1996, Sullivan 2007), wirus HIV nadal pozostaje problemem. Podobnie jak na jej początku, tak i obecnie syndrom jest raczej postrzegany jako choroba tropikalna, efekt ubóstwa czy mogącej z niego wynikać niedostatecznej edukacji. Dane epidemiologiczne przeczą jednak takiemu założeniu. Choć liczba nowych zakażeń w krajach zachodnich utrzymuje się na stabilnym poziomie, pewne grupy społeczne, między innymi mniejszości rasowe i seksual.ne, są według danych epidemiologicznych obarczone większym ryzykiem, pomimo że w oficjalnym dyskursie HIV/AIDS nie mówi się już o grupach ryzyka, a o ryzykownych zachowaniach. Liczba nowych zakażeń w wyżej wymienionych grupach rośnie (Centers for Disease Control and Prevention, 2015). W ostatnim czasie kino amerykańskie głównego nurtu kilkakrotnie podjęło tematykę HIV/AIDS. Najnowsze ujęcia tematu, takie jak *Witaj w klubie* (reż. Jean-Marc Valleé, 2013) i *Odruch serca* (reż. Ryan Murphy, 2014), ale także wcześniejsze, ukazują go jako moment historyczny, umiejscowiony w latach 80. I 90. ubiegłego stulecia. Z zasady więc nie mogą być aktualnymi reprezentacjami zagadnienia, uwzględniającymi postęp medycyny i zmiany społeczne, jakie dokonały się w związku z AIDS na przestrzeni ostatnich lat. Inne, istniejące choroby zakaźne, jeśli już są jakkolwiek reperzentowane w filmach, powielają ten sam schemat: to historyczne obrazy choroby (Pappas i in. 2003: 939). W kinie są one jednak dolegliwościami fantazmatycznymi, których przykłady można znaleźć w *Ludzkich dzieciach* (reż. Alfonso Cuarón, 2006), *Epidemii strachu* (reż. Steven Soderbergh, 2011) czy *World War Z* (reż. Marc Forster, 2013). Pomimo tego, że żadna z chorób ukazanych w wymienionych filmach realnie nie istnieje, sposoby ich rozprzestrzeniania są znane medycynie. Konkretnym przykładem, na którym chciałbym się tu skupić, jest wspomniany *World War Z*. Choć film wzbudził mieszane reakcje krytyków, jest on najnowszym ujęciem motywu zombie znanego z *Nocy żywych trupów* (reż. George Romero, 1968). Mimo ewolucji, jaką figura zombie przeszła na prze-

strzeni lat, zakorzeniła się w popkulturze audiowizualnej. Gry, seriale i filmy o tej tematyce jeszcze nigdy w historii kultury zachodniej nie były tak znane. Istotny jest tu jednak fakt wykorzystywania w narracjach o zombie dyskursu medycznego, gra filmowców – intencjonalna lub nie – z potencjałem znaczeniowym, jaki w dziejach ludzkości wytworzył się wokół chorób. Zombie są przedstawiani jako realne zagrożenie, nosicielami wirusa, którym mogą zakazić się ludzie poprzez bezpośredni kontakt z innymi zakażonymi. Taka gra z dyskursem medycznym, metaforami chorób, może skutkować przypisywaniu chorobom znaczeń pozamedycznych, co postaram się unaocznić na wybranym przykładzie.

Zacznę od wykazania związków między wybranymi metaforami przypisywanymi AIDS a analogicznymi motywami przedstawionymi w *World War Z*. Odwołam się do analizy źródeł i skutków powstania wyżej wymienionych metafor, dokonanej przez Susan Sontag. Wykorzystam też teorię Kylo-Patricka R. Harta, by potem zastanowić się nad funkcją obu przywołanych koncepcji w kinie amerykańskim i w kształtowaniu świadomości społecznej AIDS. Istotne będzie tu także założenie Janet McCabe, że funkcją kina jest nie tylko odzwierciedlanie rzeczywistości, lecz także jej kształtowanie (McCabe 2004: 15).

Najistotniejszą publikacją dotyczącą metafor przypisywanych AIDS (rozumianych jako zastąpienie nazwy jednego zjawiska drugim), jest esej Susan Sontag *AIDS i jego metafory* z 1988 roku. Choć jej wywód nie dotyczy bezpośrednio reprezentacji epidemii w kinie, to Sontag przedstawia sposoby myślenia o chorobach w takich kategoriach jak: kara, śmierć, samobójstwo czy koniec świata. Sontag postulowała konieczność zwalczania metaforycznych znaczeń chorób, gdyż bywają one źródłem opresji. Chociaż jej praca była krytykowana, główny zarzut dotyczył stosowanego przez nią homofobicznego dyskursu, nie zaś samych spostrzeżeń dotyczących głównego tematu (Miller 1989: 92). Pomimo czasu, jaki upłynął od publikacji eseju i postępu medycyny w hamowaniu rozwoju choroby, spostrzeżenia Sontag pozostają aktualne w kontekście (negatywnych) znaczeń metaforycznych, jakie przypisano AIDS, ponieważ wiele z tych metafor zdążyło głęboko zakorzenić się w świadomości społecznej, a dotychczasowe starania ich eliminacji okazały się nieskuteczne. Metaforami AIDS, do których odniosę się analizując *World War Z* w kontekście epidemii wirusa zmieniającego ludzi w zombie, będą: metafora śmierci/cierpienia, metafora plagi oraz metafora końca świata. Uzupełnieniem dla teorii Sontag będzie koncepcja zaczerpnięcia z filmów fantastycznonaukowych sposobów ukazywania HIV i AIDS w kinie jako czegoś obcego (other), nieludzkiego, sformułowana przez Kylo-Patricka R. Harta. Obcy mają na celu – według słów cytowanego przez Harta Stuarta Halla – wywoływanie u widzów strachu, niepokoju przed tą obcością (otherness) (Hart 2000: 16). Zdaniem Harta, zagrożenie dla ludzkości prezentowane w filmach fantastycznonaukowych mogą stanowić – oprócz istot pozaziemskich – także śmiertelne choroby zakaźne (19). Ponadto Hart dostrzegł możliwość reprezentowania AIDS w kinie za pośrednictwem metafor zakodowanych w filmie (87). Pominę jednak postulowaną przy tym intencjonalność ich wykorzystywania, gdyż nie sposób poddać ją weryfikacji. W zamian postaram się uzupełnić koncepcję Harta o konstatację, że relacja między AIDS i filmowymi obrazami chorób fantazmatycznych jest dwukierunkowa, to znaczy, że ich reprezentacje są inspirowane stereotypowymi znaczeniami, jakie wykształciły się na przestrzeni wieków w odniesieniu do znanych medycynie dolegliwości.

Metafora śmierci/cierpienia

AIDS nadal wywołuje strach przed cierpieniem i śmiercią. Nie chodzi jednak wyłącznie o jego wymiar fizyczny, lecz także społeczny, ponieważ każda choroba „[tworzy] tożsamość odzwierciedlającą społeczne wyobrażenia na jej temat […] a definicje społeczne bywają ważniejsze od medycznych" (Dunin 2013: 5). Strach przed wykluczeniem z powodu nosicielstwa wirusa HIV może być więc porównywalny do strachu przed cierpieniem cielesnym i śmiercią. Podobnie jest w przypadku zombie. Jak zauważył, cytowany przez Tierney Sneeda, Robert G. Weiner, one także wywołują strach, wprowadzając poczucie realności, którego brak u innych potworów (Sneed 2013). W obydwu przypadkach mamy do czynienia z trwogą przed swego rodzaju wyrokiem.

AIDS jest przede wszystkim zespołem chorób ciała, które nieleczone, prowadzą do śmierci, bardzo często w cierpieniach. Sontag sugeruje, że największy strach wywołuje cierpienie, które degraduje ciało (Sontag 1999: 124). Autorka twierdzi też, że „[największą] grozę budzą choroby postrzegane nie tylko jako śmiertelne, lecz jako odczłowieczające – i to w sensie dosłownym" (125). Zmiana, degradacja i w końcu rozkład ludzkiego ciała wpisane są w życie człowieka, podobnie zresztą jak choroby. Te jednak, które wpływają na wygląd zewnętrzny, oddziałują zarówno na psychikę chorych, jak i zdrowych, ułatwiając jednym i drugim samodzielne postawienie diagnozy. Mogą także skutkować stereotypizacją i – w rezultacie – stygmatyzacją chorych, tak, jak miało to miejsce w przypadku AIDS. Także i za sprawą kina, w świadomości społecznej zakorzenił się obraz chorego na AIDS, którego skóra pokryta jest mięsakami Kaposiego (charakterystycznymi, ciemnymi grudkami, nowotworem rzadko spotykanym przed wybuchem epidemii). Nosicielstwo wirusa HIV nie implikuje jednak konieczności ich wystąpienia, a jeśli nawet tak się dzieje, zmiany nowotworowe niekoniecznie pojawiają się na skórze, lecz na przykład w organach wewnętrznych. Ponadto współczesne leki są w stanie powstrzymać lub nawet cofnąć rozwój mięsaków Kaposiego. Nie umniejsza to faktu, że były one wielokrotnie wykorzystywane w wizualnych reprezentacjach chorych na AIDS, na przykład w kreacji postaci Andrew Becketta (Tom Hanks) z *Filadelfii* (reż. Jonathan Demme, 1993), Jonathana (Dallas Roberts) z *Domu na krańcu świata* (reż. Michael Mayers, 2004), i ostatnio Rayon (Jared Leto) i Rona (Matthew McConaughey) w *Witaj w klubie*. Fakt, że zarówno wymienione, jak i inne, pominięte przykłady filmowe, są historycznymi obrazami choroby – ukazującymi czasy z początku epidemii, kiedy skuteczne terapie antyretrowirusowe nie były jeszcze opracowane – nie musi mieć wpływu na funkcjonowanie w świadomości społecznej skojarzenia owego nowotworu z nosicielstwem wirusa HIV.

Obraz ciała zombie także zakorzenił się wyobraźni widzów jako odbiegający od wyglądu zdrowego człowieka. Sposób ich wizualnej reprezentacji w *World War Z* nie różni się znacznie od tego zaproponowanego przez Georga Romero w *Nocy żywych trupów*. Choć zombie w filmie Forstera nie „wstają" z grobów, ich ciała także ulegają transformacji: skóra zmienia odcień (tak jak to ma miejsce w procesie rozkładu), pojawiają się głębokie zmarszczki i uwidaczniają się ciemne żyły, między innymi na twarzy. Nie sposób więc nie zgodzić się z Sontag, że skutkiem takiej reprezentacji chorych – zarówno nosicieli wirusa HIV, jak i zombie – jest wzbudzanie strachu przed nimi.

Zakażenie wirusem HIV jest – jak przekonuje Sontag – „przedstawiane jako dożywotnie i nieodwracalne" (Sontag 1999: 119). Autorka powołuje się na powszechne przeświadczenie o tym, że nosiciele wirusa HIV to chorzy na AIDS, którzy jeszcze nie zachorowali (119). Podobnie jest w przypadku zombie. Z punktu widzenia Tomasza Sikory, zombie zawieszeni są gdzieś pomiędzy życiem a śmiercią, między obecnością a nieobecnością (Sikora 2014: 139). Śmierć jednych i drugich jest antycypowana, ma nastąpić w relatywnie krótkim czasie. Chociaż postęp medycyny doprowadził do tego, że przewidywana długość życia nosicieli wirusa HIV nie różni się od długości życia osób nim niezakażonych, pozytywny wynik badań na obecność przeciwciał wirusa nieodmiennie traktowany jest jak wyrok śmierci dla tych, których stan materialny nie pozwala na podjęcie terapii (nie tylko w państwach afrykańskich, ale także w USA). Wynalezienie leku na AIDS z różnych względów wydaje się być kwestią drugorzędną. Dla koncernów farmaceutycznych oznaczałoby to bowiem konieczność finansowania kosztownych badań, a docelowo utratę dochodów, w razie gdyby problem HIV/AIDS został rozwiązany. Promowanie profilaktyki – starania, by wirus się dalej nie rozprzestrzeniał, a także powstrzymanie już zakażonych od zakażania innych, także nie zdaje się leżeć w interesie tychże koncernów. Komu więc – i dlaczego – może zależeć na zachowaniu obecnego stanu rzeczy? Wydaje się, że jest to kwestia obojętności kultury dominującej na los tych, którzy z kilku powodów się w nią nie wpisują, którzy nie rokują szans na wyzdrowienie, których człowieczeństwo ta choroba zakwestionowała. Jednym z powodów ich wykluczenia – mimo upływu lat i postępów medycyny – jest pogląd, że chorzy na AIDS sami są sobie winni i że swoim zachowaniem, to znaczy uprawiając seks analny lub dożylnie stosując narkotyki – popełniają „na wpół uświadomione samobójstwo" (Sontag 1999: 114). Ich zachowanie jest określane w retoryce konserwatywnej jako odbiegające od normy, nienaturalne, destruktywne w podobnym stopniu jak kanibalizm, który jest głównym popędem motywującym zombie do działania. W *World War Z* jest to ukazane bardzo dosłownie: zombie rozbijają szyby samochodów rękoma, a nawet głowami, tylko po to, by spróbować zaspokoić swój niepohamowany głód. Nie zważają na obrażenia, jakie sobie w ten sposób zadają. Wykazują ponadludzką odporność na rany postrzałowe, a jedynym skutecznym sposobem, by ich powstrzymać, jest mechaniczne uszkodzenie mózgu. Zakażenie wirusem HIV, analogicznie, nie oznacza zaniku popędu seksualnego, gdyż – choć jego zaburzenia są uznawane za jeden z objawów AIDS – stosunki płciowe bez zabezpieczeń pozostają jednym z głównych źródeł zakażeń. Na nosicielstwo nie wpływa także to, czy uzależnieni od narkotyków pokonają swój nałóg. Nawet pojedynczy nosiciel wirusa HIV i pojedynczy zombie, stwarzają potencjalne ryzyko zakażenia dla innych. W końcu, choć stan zdrowia nie powinien prowadzić do kwestionowania człowieczeństwa, miewało to miejsce w przeszłości, choćby właśnie w przypadku AIDS. Podobny mechanizm ujawnia się w *World War Z*, gdzie skutkiem zakażenia jest całkowita zmiana w klasyfikacji gatunkowej podmiotu: z człowieka na zombie. Zgodnie z przywołanymi wcześniej argumentami Sontag, metaforyczne znaczenia AIDS jako źródła cierpienia czy przyczyny śmierci i samobójstwa, znajdują swoje odzwierciedlenie w wizji apokalipsy Forstera. Transformacja człowieka w zombie jest równoznaczna z doświadczaniem gehenny i utratą podmiotowości, które w rezultacie prowadzą do śmierci. To jednak nie wszystkie powody, dla których chorzy bywają usuwani poza granice kultury dominującej.

Metafora plagi

Według Sontag, za główną metaforę AIDS należy uznać metaforę plagi (131) – epidemii jakiejś choroby, rozumianej „nie tylko jako źródło cierpienia, lecz również jako coś, co zostało na nas zesłane" (132). Chociaż autorka krytycznie odnosi się do postrzegania w chorobie kary, zauważa, że tego typu interpretacja ma swoje korzenie w starożytności (132). AIDS na początku epidemii określany był mianem plagi gejowskiej, ponieważ do większości zakażeń w USA w latach 80. ubiegłego wieku dochodziło właśnie wśród gejów, głównie wskutek uprawiania seksu analnego bez użycia prezerwatyw. W *World War Z* nie ma gejów, a przynajmniej nie sposób ich wizualnie zidentyfikować. Nikt też nie uprawia seksu. Wydawać by się mogło, że plaga w tym przypadku odzwierciedla jedynie – postulowaną przez Paula Farrella – krytykę współcześnie wymykającego się spod kontroli kapitalizmu (Farrell 2013) i związanego z nim nadmiernego konsumpcjonizmu (tak wyraźną w Nocy żywych trupów), nie zaś argumenty przedstawione przez Sontag. Idąc tym tropem, należałoby wziąć pod uwagę jedną z pierwszych scen filmu. Ukazano w niej zakorkowane ulice *Filadelfii* (tej samej, w której Andrew Beckett grany przez Toma Hanksa umiera na AIDS), które podczas ataku zombie utrudniają wielu ludziom ucieczkę. Założenie, że w ten sposób zasugerowano widzom, iż powinni wybierać inne, ekologiczne środki lokomocji, jest błędne, zważywszy na wyeksponowanie kilku symboli marek samochodów. Znaczenie metafory AIDS jako kary w *World War Z* to coś więcej, niż krytyka wyborów konsumenckich. To krytyka odbiegającej od dominujących norm seksualności. Zarówno zakażenie wirusem HIV, jak i transformacja ludzi w zombie, są konsekwencjami niedostosowania się do heteronormatywnych, patriarchalnych wzorców rodziny, bo AIDS jest nie tylko karą – jak ujęła to Sontag – za „zboczony seks" (Sontag 1999: 150), ale przede wszystkim – za cytowanym przez nią Jerrym Falwellem –„sądem wydanym przez Boga na społeczeństwo, które nie chce żyć według jego praw" (148). Jedyna forma współżycia płciowego dopuszczona przez Kościół katolicki to stosunek ciskobiety i cismężczyzny. Inne praktyki seksualne, w tym zarówno seks homoseksualny, jak i pozamałżeński, są zakazane pod groźbą kary niedostąpienia zbawienia (*Biblia Tysiąclecia* 2003). Chrześcijanin to w domyśle biały, heteroseksualny mężczyzna, głowa i opiekun rodziny. Gerry Lane (Brad Pitt), protagonista, w pełni odpowiada temu opisowi, chociaż kwestie religijne nie są poruszane w filmie, gdyż figura zombie nie współgra z biblijną wizją apokalipsy. Jedynymi bohaterami, u których można dostrzec obrączki ślubne na palcach – przyjęte przez kulturę judeochrześcijańską jako jeden z symboli małżeństwa – jest właśnie on i jego żona, i tylko ich związkowi udaje się przetrwać atak zombie. Co prawda, pod koniec filmu jeden z lekarzy z ośrodka WHO w Cardiff (Pierfrancesco Favino) też nosi obrączkę, wyznaje on jednak, że jego żona i syn padli ofiarami epidemii w Rzymie. Udowadnia to istnienie zauważonej przez Sontag i utrwalanej w świadomości społecznej binarnej opozycji wśród dotkniętych chorobą: podziału na tych, którzy przez swoje odbiegające od normy zachowanie sami sprowadzili tragedię na siebie oraz na inne, niewinne takich zachowań ofiary (150). Wyłączając ryzyko niezawinionego cierpienia, tylko przynależność do białej, amerykańskiej, heteronormatywnej rodziny opartej na patriarchacie, stwarza szansę na przetrwanie plagi zombie. Chociaż można by pozostawić w sferze domysłów odpowiedź na pytanie, dlaczego żona pracownika WHO nie jest z nim w Cardiff, lecz w Rzymie, widzowie z dużym prawdopodobieństwem mogą założyć, że grana przez niego postać nie jest Amerykaninem – zdradza go bowiem akcent. Ich rozłąka mogła być, hipotetycznie, wynikiem migracji – co, jak za chwilę udowodnię, od wieków odgrywa istotną rolę w społecznym rozumieniu sposobów rozprzestrzeniania się chorób. Kolejna hipoteza dotyczy rozstania bohaterów. Mimo narastającej

współcześnie presji na Kościół katolicki, jego stanowisko nie dopuszcza zwolnienia z przysięgi małżeńskiej. Ci, którzy postępują wbrew niemu, popełniają grzech. Grzech, przez który nie zostaną zbawieni, jeżeli nie wyrażą żalu.

Oprócz tych, którzy nie wpisują się w definicję kultury dominującej z powodu nie heteronormatywności swojego pożądania, do grupy z niej wykluczanych w obliczu epidemii należą także imigranci, ludzie biedni oraz mniejszości etniczne i rasowe. Pochodzenie jest bowiem istotną kwestią w rozważaniach nad znaczeniem AIDS przez pryzmat powstałego w kulturze zachodniej stereotypu choroby zakaźnej, jako nieodmiennie przychodzącej z zewnątrz (134). Podobnie jak geje, którzy nie wpisują się w konserwatywną definicję rodziny jako podstawowej jednostki białego, chrześcijańskiego społeczeństwa, imigranci także pozostają odmieńcami wobec niego zewnętrznymi. Według Sontag, „istnieje związek pomiędzy koncepcją choroby a koncepcją cudzoziemskości. Ten związek kryje się […] w samym pojęciu zła, które od niepamiętnych czasów utożsamia się ze wszystkim, co nie jest nami, co jest obce" (135). Imigracja do Stanów Zjednoczonych, zarówno legalna jak i nielegalna, najczęściej motywowana jest biedą, pragnieniem polepszenia statusu materialnego, obietnicą spełnienia się „amerykańskiego snu". Sontag stwierdza ponadto, iż „[fakt], że choroba wiązana jest z biedą i biednymi – którzy z perspektywy uprzywilejowanych [białych] wydają się »obcymi« – umacnia jeszcze skojarzenie choroby z tym, co cudzoziemskie: z egzotycznym, nierzadko prymitywnym" (138). Oprócz gejów i osób dożylnie stosujących narkotyki, epidemia AIDS szybko rozprzestrzeniała się wśród biednych imigrantów i ludzi czarnych (161). Oni także są najbardziej narażeni na niebezpieczeństwo w *World War Z*, gdzie przyjęto inną perspektywę przedstawiając źródła zagrożenia niż ta z Nocy żywych trupów. Podczas gdy w filmie Romero zombie ukazani zostali jako wewnętrzne zagrożenie (interpretowane jako krytyka bezmyślnego konsumpcjonizmu – Kohn 2013) – w obrazie Forstera są niebezpieczeństwem z zewnątrz. Koncept zewnętrzności plagi zombie wobec ogółu białego społeczeństwa amerykańskiego można rozpatrywać na co najmniej dwóch płaszczyznach: geograficznej i demograficznej. W przypadku pierwszej (upatrującej źródeł choroby wprost poza granicami USA), rzekomym źródłem śmiertelnego wirusa zmieniającego ludzi w zombie, w *World War Z* jest Azja, ponieważ to właśnie stamtąd pochodzą pierwsze informacje o jego pojawianiu się. Nie udaje się jednak tego potwierdzić. Równie dobrze wirus mógł się zrodzić gdziekolwiek, nawet na terytorium USA. Stwierdzenie braku jakichkolwiek dowodów, na poparcie tezy, że kolebką wirusa była Azja nie oznacza jednak, że uda się ją wyplenić ze świadomości społecznej, w tym ze świadomości widzów, którym sugeruje się, że choroby mogą trafiać do Stanów Zjednoczonych z zewnątrz. Wpisuje się to w klasyczny według Sontag scenariusz plagi, zgodnie z którym „uważa się, że AIDS zrodził się [w Afryce], a następnie rozprzestrzenił się na Haiti, potem na Stany Zjednoczone i Europę" (Sontag 1999: 138), mimo, że do dnia dzisiejszego nie udało się z absolutną pewnością określić jego faktycznego pochodzenia. Przykładem filmu obrazującego brak podstaw naukowych powyższej „teorii" jest Zero Patience (reż. John Greyson, 1993), musical częściowo oparty na historii zmarłego na AIDS w 1984 roku Gaetana Dugasa, geja, który przez lata był obwiniany o sprowadzenie wirusa HIV do USA. Choć stwierdzono, że oskarżenie to mija się z prawdą, przez lata miało ono wielu zwolenników i w istotny sposób wzmocniło negatywne skojarzenie AIDS z męską homoseksualnością. Szerzej na ten temat wypowiada się Tomasz Sikora (2014: 116-139).

Na płaszczyźnie demograficznej, odnośnie przedstawianych na ekranie zombie i ich ofiar, koncept zewnętrzności źródła plagi jest jeszcze bardziej wyrazisty. Oprócz wymienionych wcześniej dwóch małżeństw, w filmie ukazano jeszcze jedno. Są nim (najprawdopodobniej nielegalni) imigranci z krajów Ameryki Łacińskiej, którzy dają schronienie rodzinie Lane'ów, kiedy ci oczekują na ewakuację. W zamian za pomoc, Gerry próbuje bezskutecznie przekonać głowę rodziny imigrantów – także mężczyznę[1] – by uciekali razem z nimi. Kobiety nie biorą udziału w rozmowie. Jest ona tłumaczona przez syna Latynosów, który jako jedyny członek rodziny potrafi posługiwać się językiem angielskim. Mimo że można z dużym prawdopodobieństwem założyć, iż Latynosi tworzą heteroseksualną i monogamiczną parę, dominująca pozycja mężczyzny w ich przypadku nie jest równorzędna z pozycją Gerry'ego, gdyż – idąc za argumentem Sontag – imigranci nie wpisują się w strukturę amerykańskiej kultury dominującej. Są z zewnątrz i to okazuje się wystarczającym powodem, by nie mieć szans w walce o przetrwanie. Przy życiu zostaje tylko ich kilkuletni syn, który przypuszczalnie mógł urodzić się już na terytorium USA i tym samym być w świetle prawa obywatelem amerykańskim. Jego ojciec, imigrant, nie skorzystał z szansy danej mu przez białych. Zachowując odmienność zdania, sprzeciwił się subordynacji i asymilacji z kulturą dominującą, co wraz z żoną, przypłacił życiem. Nie jest to w tym filmie jedyny przykład reprezentacji uznawanych za obcych wobec większości społeczeństwa. O ile można się spierać, czy ukazanie czarnego mężczyzny jako pierwszego zombie w filmie było intencjonalne, o tyle trudno polemizować z prawdziwością stwierdzenia o rasistowskim podłożu przypisywania plagom zewnętrznego pochodzenia, zważywszy na trzykrotny atak na Gerry'ego ze strony czarnoskórych zombie w ciągu kilkuminutowej sceny ucieczki z budynku. Później, gdy dociera on do rzekomej kolebki wirusa w Korei, zmienionymi w zombie są w większości ludzie rasy żółtej, włączając w to lekarza stacjonującego w tamtejszej amerykańskiej bazie wojskowej. Nawet jeśli nie jest on Amerykaninem, to nie obywatelstwo, lecz kolor skóry jest determinantą obcości. Obcym jest każdy, kto nie jest biały. Bardziej obrazowym przykładem skojarzenia tej koncepcji ze źródłem choroby jest pobyt Gerry'ego w Jerozolimie. W omawianym kontekście istotny jest fakt, że otoczone murami miasto daje tymczasowe schronienie nie tylko Żydom, ale także i Palestyńczykom. Mury okazują się, w ostatecznym rozrachunku, zbyt słabym zabezpieczeniem przed hordami zombie, którzy przedostają się do środka ponad nimi. Obwarowania stają się także przeszkodą uniemożliwiającą wielu zdrowym ucieczkę z miasta. Można spekulować, czy zombie, którzy przedostali się do Jerozolimy, byli w większości obywatelami Izraela, lecz materiał filmowy nie dostarcza wystarczających argumentów na poparcie którejkolwiek z hipotez. Duże znaczenie symboliczne ma w tym przypadku sam mur. Zwykle bowiem oddziela on to, co wewnętrzne, od tego, co zewnętrzne; chroni to, co znane, nasze, bezpieczne – przed tym, co nieznane, niebezpieczne. Obcy (zombie) dostali się do Jerozolimy zza muru, który może też symbolizować wczesną amerykańską politykę wobec AIDS. Nie tylko nie ochroniła ona obywateli USA przed chorobą (choćby przez szybszą reakcję na pierwsze jej przypadki), ale wręcz uniemożliwiła wielu chorym szukanie pomocy na zewnątrz (zakazując obrotu lekami stosowanymi w innych krajach). Rzeczony mur można bowiem pokonać tylko z jeden strony: z zewnątrz do wewnątrz. Powrót nie jest możliwy – raz zakażeni pozostają zakażonymi. Mur tworzy w powszechnej świadomości iluzoryczny podział na mniej i bardziej zagrożonych. Chociaż daje on pewnym grupom uprzywilejowanych poczucie pozornego bezpieczeństwa, skazuje na pewną śmierć obwinianych o sprowadzenie zagrożenia, i to z obydwu jego stron. W rzeczywistości, biały kolor skóry, narodowość, heterosek-

[1] Świadczy o tym m.in. fakt, że Latynos siedzi pod ścianą w pozycji konfrontacyjnej, naprzeciwko Gerry'ego.

sualność czy monogamia nie stanowią szczepionki przeciw wirusowi HIV. Chęć realizacji własnych popędów, pochodzenie czy rasa nie powinny być łączone z chorobami, nie tylko zakaźnymi. Z punktu widzenia Sontag, bywa to bowiem źródłem inspiracji dla retoryki ksenofobicznej, którą charakteryzują „nawoływania, by zabronić wjazdu cudzoziemcom, imigrantom" (148), a której przykłady padają ostatnio z ust konserwatywnych polityków, także i polskich, w odniesieniu do fali uchodźców, uciekających do Europy z ogarniętych wojną rejonów Afryki.

Metafora końca świata

Ostatnią, choć nie najmniej ważną, metaforą przypisywaną AIDS, którą przybliżę, jest metafora końca świata. Syndrom AIDS stał się bowiem zagrożeniem transgranicznym, narażającym na niebezpieczeństwo – jak powtarza ironicznie Sontag – „przyszłość narodu, cywilizowanego społeczeństwa, całego świata" (172). Zdawać by się mogło, że to znaczenie wyklucza wcześniejsze ustalenia na temat nieheteronormatywności, pochodzenia i koloru skóry jako determinujących ryzyko zakażenia. Nie jest tak, jeśli weźmiemy pod uwagę wspomniany wcześniej podział na tych, którzy cierpienie sami na siebie sprowadzili, i cierpiących nie z własnej winy. Skoro nikt nie jest bezpieczny wobec choroby, należy uznać, że wszyscy są narażeni na niebezpieczeństwo zakażenia. Źródła znaczenia choroby jako tej, która zwiastuje koniec świata, Sontag tłumaczyła przywiązaniem społeczeństw zachodnich, w tym przede wszystkim amerykańskiego, do scenariuszy apokaliptycznych „[odzwierciedlających] potrzebę opanowania strachu przed tym, co zdaje się wymykać naszej kontroli [...] Poczucie kulturalnego kryzysu bądź porażki rodzi pragnienie, by zacząć od początku, od niezapisanej karty. Oczywiście nikt nie pożąda plagi. Ale w końcu byłaby to jakaś okazja, by zacząć wszystko na nowo" (173-174).

Atrakcyjność takiej perspektywy podyktowana jest jeszcze innymi względami. Koncepcja apokalipsy wywodzi się bezpośrednio z tradycji chrześcijańskiej, zgodnie z którą dzieje ludzkości mają nie tylko swój początek, ale także i koniec. Choć sama w sobie apokalipsa nie jest karą dla całej ludzkości, nie stanowi też obietnicy zbawienia, życia wiecznego dla wszystkich. Dostąpić go bowiem mogą jedynie ci, którzy dostosowali się i przestrzegali zasad chrześcijaństwa. Natomiast tym, którzy je złamali, wieszczone jest wieczne potępienie. W myśl nauczania Kościoła katolickiego jedynie monogamiiczny związek osób o odmiennej płci, tj. ciskobiety i cismężczyzny, zawarty przed przedstawicielem tejże instytucji, może być usankcjonowany. Wszystkie inne, nieheteroseksualne formy związków i pozamałżeńskie realizacje pożądania nie są akceptowane, są grzechem. Biorąc pod uwagę wcześniejsze rozważania nad skojarzeniem zewnętrzności źródeł plag, imigranci oraz przedstawiciele mniejszości rasowych i etnicznych, sprowadzając choroby na innych, także grzeszą, gdyż narażają ich życie na niebezpieczeństwo. Zgodnie z doktryną Kościoła katolickiego ci, którym grzechy nie zostały formalnie odpuszczone, w obliczu końca świata nie mogą liczyć na ratunek, którym dla chrześcijan jest zbawienie.

Estetyka apokalipsy zombie w *World War Z* nawiązuje do powszechnych apokaliptycznych wyobrażeń. Ujęcia przedstawiające płonące metropolie i uciekające w popłochu tłumy ludzi składają się na współcześnie spopularyzowaną wizję końca świata. Aby obraz ten był spójny, należy go jednak uzupełnić reprezentacjami tych, którzy przetrwają (dostąpią zbawienia) i tych, którym to nie będzie dane. Przykładem pierwszej z powyższych grup jest rodzina Lane'ów, biali Amerykanie, drugiej – nie

tylko wymienieni wcześniej imigranci i czarni, lecz ogólnie, ludzie innych narodowości. Doskonałym potwierdzeniem jest symboliczny schemat podróży Gerry'ego w ramach zleconej mu misji. Akcja przenosi się ze Stanów Zjednoczonych kolejno na lotniskowiec, do bazy wojskowej w Korei Południowej, ogrodzonej murami Jerozolimy, i – w końcu – do laboratorium WHO w Walii. Wyłączając enklawy kontrolowane przez amerykańskich żołnierzy, reszta świata zostaje opanowana przez zombie. Apokaliptyczne znaczenie choroby w tym przypadku ukazuje potencjał Stanów Zjednoczonych w walce z kryzysem i brak owego potencjału u innych narodów. Jest też swego rodzaju szukaniem usprawiedliwienia dla ewentualnych katastrof z przyszłości oraz tych, które tak jak AIDS, już się wydarzyły. Amerykanie przedstawiani są jako ci, którzy jako jedyni są w stanie podjąć walkę o przetrwanie. Ukazanie ograniczonych zasobów, a także możliwości zapewnienia pomocy (w postaci schronienia na lotniskowcu amerykańskiej marynarki wojennej) tylko tym potrzebującym, którzy są w stanie zaoferować coś w zamian (podjęcie się misji przez Gerry'ego), jest cyniczną afirmacją systemu gospodarczego opartego na nierównościach społecznych i manifestacją amerykańskiego egocentryzmu. Jeśli wziąć pod uwagę przytoczone argumenty, ujawnia się przekaz filmu sugerujący, że tylko pełnoprawni, heteroseksualni, biali[2] obywatele USA, dysponujący jakimkolwiek kapitałem lub potencjałem do pracy, przetrwają epidemię śmiertelnej choroby zakaźnej. To potwierdza nierozłączność wszystkich omówionych metafor AIDS występujących w *World War Z*. Cierpienie i śmierć w wyniku choroby spotyka tych, którzy sami je na siebie na wpół umyślnie sprowadzili. Choroba jest więc karą, jaka ich spotyka. Rozprzestrzeniając się szybciej wśród społeczności mniejszościowych, przenikających do struktury demograficznej społeczeństwa, zagraża jednak wszystkim, co prowadzi do postrzegania AIDS jako zagrożenia globalnego. Upraszczając ten schemat można więc założyć, że rozpowszechnione w społeczeństwie metafory chorób zakaźnych, takich jak AIDS, prowadzą do kojarzenia przedstawicieli wskazanych grup społecznych z groźbą końca świata. Sontag zauważa, że dla współczesnych społeczeństw charakterystyczne jest postulowanie konieczności „podjęcia »drastycznych środków«" w obliczu takiego zagrożenia. Przygotowuje to bowiem grunt pod politykę represji (172) wobec mniejszości pozbawionych reprezentacji politycznej. To z kolei prowadzić może do katastrofy humanitarnej, czego przykłady miały miejsce w przeszłości. Holocaust jest tego przykładem. Śmierć dziesiątek milionów ludzi chorych na AIDS też.

Post-AIDS-scriptum

Omówione metafory śmierci i cierpienia, plagi i końca świata, są ze sobą ściśle związane także dlatego, że bezpośrednio wywodzą się z amerykańskiej tradycji chrześcijańskiej, a ich stosowanie może skutkować wykluczaniem ze społeczeństwa tych, z którymi się te znaczenia kojarzy. Eksplorowanie sposobów ujęcia motywu końca świata w kinie, końca spowodowanego epidemią wirusa – jak ten w *World War Z* – skutkuje umacnianiem stereotypów związanych z chorobami zakaźnymi. Nie jest to wyraz nieskuteczności medycyny w walce z nimi, gdyż jako film – nie tylko z pogranicza horroru i fantastyki naukowej, ale w ogóle – przedstawia wydarzenia fikcyjne, niemające żadnego punktu odniesienia w materialnej rzeczywistości. Chociaż zombie z założenia mają przerażać, wykorzystywanie dyskursu medycznego w ich przedstawianiu potęguje strach przed chorobami zakaźnymi, potencjalnie zagrażającymi życiu. Wcześniej wskazałem, że poza fizycznym, mają one także

[2] Chociaż jednym ze współpracowników Gerry'ego jest czarnoskóry zastępca Sekretarza Generalnego ONZ Thierry Umutoni (Fana Mokoena), jest on jedynym wyjątkiem w mojej argumentacji. Jego postać nie jest zresztą bezpośrednio zagrożona atakiem zombie.

wymiar psychiczny i społeczny. Reakcją na trwogę, zarówno chorych, jak i potencjalnie narażonych, może być milczenie, szczególnie jeśli wartościuje się drogi zakażenia, w tym omówione wcześniej praktyki seksualne. Ponadto kojarzenie chorób z konkretnymi grupami społecznymi, obcymi, wyrzuconymi poza margines dominującej większości, może skutkować wykluczeniem społecznym coraz większej liczby chorych. Prowadzi to, w rezultacie, do ich antagonizmu z kulturą dominującą. Jej białym, heteroseksualnym przedstawicielom łatwiej bowiem obserwować cierpienie obcych (biednych, czarnych, Latynosów, Azjatów, muzułmanów czy osób nieheteroseksualnych), zgodnie z przytoczonym przez Sontag przesądem, że „ludzie, którzy mają niewiele powodów, by uważać się za chronionych przed nieszczęściem, w mniejszym też stopniu odczuwają skutki nieszczęścia" (138). O wiele trudniej jest obserwować tragedię tych, z losem których można się identyfikować. Omówione wcześniej skojarzenie chorych z obcymi zarysowuje wyraźny podział na zdrowych i chorych. Skala epidemii zombie i sposób jej ukazania w *World War Z* tworzy kategorię elitarnej grupy tych, którzy mają predyspozycje umożliwiające im uniknięcie zakażenia. Jest ona odbiciem lustrzanym docelowych odbiorców blockbusterów. Trzon jej stanowi bowiem biała, heteroseksualna większość społeczeństwa. Chociaż w ciągu ostatnich kilku lat można było w kinie amerykańskim zaobserwować zwiększającą się asymilację przedstawicieli mniejszości, wynikającą ze zmian zachodzących w tamtejszym prawie (mam tu na myśli liberalizację polityki imigracyjnej w 2012 roku, czy też legalizację małżeństw jednopłciowych w czerwcu 2015 roku), rozszerza ona jedynie amerykańską definicję kultury dominującej o kolejne grupy. Naiwnym byłoby zakładanie, że takie włączające strategie zostaną kiedyś wykorzystane wobec reszty świata. Jak zauważa Tomasz Sikora, koncepcja ukazywania – także w kinie amerykańskim – zdrowia publicznego jako kwestii najwyższego bezpieczeństwa bywa wykorzystywana coraz częściej (Sikora 2014: 117). W omawianym kontekście życie i zdrowie wyłącznie przedstawicieli kultury dominującej w czasie globalnego kryzysu mają wystarczającą wartość, by je chronić. Podobną strategię przyjęły władze USA w pierwszych latach epidemii AIDS, kiedy to skupiono się na ochronie białej, heteroseksualnej większości społeczeństwa, ignorując los ludzi z niej wykluczonych. Według Sary Schulman, powszechny jest pogląd, że większą tragedią była śmierć kilku tysięcy osób w zamachach z 11 września 2011 roku, niż gehenna setek tysięcy gejów na przełomie lat 80. I 90. ubiegłego wieku (Schulman 2012: 46). W przypadku tych drugich, do dnia dzisiejszego nikt nie został pociągnięty do odpowiedzialności za ich los, gdyż w owym czasie byli oni wykluczeni ze społeczeństwa amerykańskiego, między innymi na podstawie ich homoseksualności (47). Groźnie przy tym brzmią obietnice deportacji ze Stanów Zjednoczonych wszystkich nielegalnych imigrantów, składane przez Donalda Trumpa, ubiegającego się aktualnie o nominację partii republikańskiej w nadchodzących wyborach prezydenckich (McCarthy 2015). Filmowe reprezentacje chorób fantazmatycznych dopuszczają i w pewnym sensie oswajają z możliwością zaistnienia nadzwyczajnej sytuacji, w której decyzja o odebraniu życia choremu nie będzie stanowić żadnego dylematu moralnego. Zaskakującym nie jest to, że obrazy apokalipsy zombie biją rekordy popularności w Stanach Zjednoczonych, lecz to, że zyskały ją poza granicami USA, mimo że niosą jasny przekaz o tym, kto jest w stanie przetrwać taki kryzys. Istnieje ryzyko, że popularyzowane w ten sposób podziały społeczne zdobędą uznanie w innych krajach. W świetle wywołanej konfliktami zbrojnymi fali migracji, której w ostatnich miesiącach nieustannie stawiają czoła kolejne państwa europejskie, można zaobserwować nasilenie się retoryki ksenofobicznej wobec imigrantów szukających schronienia przed wojną. Nastroje te podsycane są przez polityków odwołujących się do omówionych wcześniej skojarzeń cudzoziemskości z chorobami. Nie sposób nie zgodzić się z Susan Sontag, że należy wystrzegać się korzystania z takich metafor, gdyż

– jak wykazałem – mogą być krzywdzące, jeśli nie katastrofalne w skutkach. W końcu, zombie nie zawsze były utożsamiane z zagrożeniem dla zdrowia publicznego, tak jak to ma miejsce w *World War Z*. Przykładem koncepcji innego oddania ich istoty jest – szczegółowo omówiony przez Tomasza Sikorę – film *Otto; or Up with Dead People* (reż. Bruce LaBruce, 2008), historii nastoletniego zombie borykającego się z niestabilnością granicy życia i śmierci (Sikora 2014: 25). Stan zdrowia głównego bohatera w obrazie LaBruce'a nie służy wzbudzaniu strachu przed chorobą, lecz ujawnia niestabilność kategorii tożsamości. To tylko dowodzi, że ograniczoność metaforyki nie musi determinować jednego konkretnego sposobu wizualizacji – zarówno chorób, jak i zombie.

Bibliografia

Biblia Tysiąclecia. 2003. *List do Efezjan*. http://biblia.deon.pl; dostęp 28.10.2015.

Centers for Disease Control and Prevention. 2015. HIV in the United States: At a Glance. http://www.cdc.gov/hiv/statistics/basics/ataglance.html; dostęp: 22.10.2015.

Dean, Tim. 2008. *Breeding Culture: Barebacking, Bugchasing, Giftgiving*. W: „Massachusetts Review" 49, s. 80-92.

Dunin, Kinga. 2013. *Zrozumieć HIV*. W: Janiszewski, Jakub. *Kto w Polsce ma HIV*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 5-9.

Farrell, Paul. 2013. *'Zombie Capitalism' a Prequel to New 'World War Z'*. „MarketWatch" 26.06.2013. http://www.marketwatch.com; dostęp: 10.12.2014.

Hart, Kylo-Patrick R. 2000. *The AIDS Movie. Representing a Pandemic in Film and Television*. New York: Haworth Press.

Kohn, Eric. 2013. *Is 'World War Z' Too Smart For Its Own Good*? „Indiewire" 18.06.2013. http://www.indiewire.com; dostęp: 10.12.2014.

McCabe, Janet. 2004. *Feminist Film Studies*. London: Wallflower.

McCarthy, Tom. 2015. *Donald Trump wants to deport 11 million migrants: is that even possible?* „The Guardian" 27.08.2015. http://www.theguardian.com; dostęp: 27.10.2015.

Miller, D. A. 1989. *Sontag's Urbanity*. W: „October" 49, s. 91-101.

Pappas, Georgios. Seitaridis, Savvas. Akritidis, Nikolaos. Tsianos, Epaminondas. 2003. *Infectious Diseases in Cinema: Virus Hunters and Killer Microbes*. W: „Clinical Infectious Diseases" 37, s. 939-942.

Schulman, Sarah. 2012. *The Gentrification Of The Mind*. Berkeley: University of California Press.

Sikora, Tomasz. 2014. *Bodies Out Of Rule*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.

Sneed, Tierney. 2013. *How »World War Z« Stands Up To The Zombie Film Genre*. „US News & World Report" 27.06.2013. http://www.usnews.com; dostęp: 10.12.2014.

Sontag, Susan. 1999. *Choroba jako metafora*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Sullivan, Andrew. 1996. *When Plagues End*. „The New York Times" 10.11.1996. http://www.nytimes.com; dostęp: 25.05.2015.

- - -. 2007. The *Plague Ends*. „The Stranger" 21.06.2007. http://www.thestranger.com; dostęp: 25.05.2015.

Kontener Lukasa Moodyssona – garb brzydkiego ciała

Rafał Syska
Uniwersytet Jagielloński

W artykule dokonano gruntownej analizy filmu „Kontener" (Container, 2006) Lukasa Moodyssona, portretującego wewnętrzny świat psychocielesnych doświadczeń transseksualisty. Analizę filmu poprzedzono opisaniem dwóch fundamentalnych dla filmu kontekstów: ewolucji twórczości Lukasa Moodyssona i przemian w sposobie pokazywania transwestytów i trans-seksualistów w historii kina, a zwłaszcza na gruncie tzw. New Queer Cinema.

Słowa kluczowe*: film, ciało, transseksualizm, film artystyczny, narracja subiektywna*

Tematyka transseksualizmu doczekała się w ostatnich latach przynajmniej kilkunastu interesujących realizacji filmowych – zarówno w kinie eksperymentalnym, środowiskowym i autorskim, jak również w mainstreamowych produkcjach z Europy i USA. Szkicową panoramę tego rodzaju filmów przedstawię poniżej, ale już na wstępie zaznaczę, że nieodzowny – z oczywistych względów – motyw cielesności, fizycznego niedopasowania i brzydoty ulegał w nich stałej i niezmiennej tabuizacji, prowadząc częściej do komediowych przerysowań i karykaturalnych reprezentacji. Na plan pierwszy wysuwały się w filmach o transseksualistach konteksty społeczne (związane np. z nietolerancją otoczenia), rodzinne (będące konsekwencją pogmatwanych losów protagonistów) czy melodramatyczne (gdzie kulminacyjnym scenami stawało się szokujące dla partnerów osób transgenderowych ujawnienie płciowej tożsamości bohaterów). Temat transseksualizmu łatwiej było bowiem zaakceptować w oswojonej konwencji kina społecznego, obyczajowego czy familijnego – a często też sensacyjnego i komedii o *drag queens* – niż w poważnych analizach o psychoseksualnych implikacjach cielesnej niedoskonałości, brzydoty i braku akceptacji.

Powyższa strategia bez wątpienia fałszuje obraz zagadnienia i łagodzi problem, który dla transseksualistów stanowi najczęściej kierat niełatwej codzienności: chętniej więc w tych filmach ciało zasłaniano, niż ujawniano z wszelkimi jego wadami i odmiennościami, raczej akcentowano piękno i atrakcyjność niż niezgrabność, szpetotę i rozczarowanie. Przeglądając kluczowe dla zagadnienia filmy można zauważyć, iż jeden z nich wyróżnia się formą realizacji, która podkreśla ciemne strony egzystencji transseksualisty: jego/jej tożsamościową udrękę, samotność, niezdolność realizacji celów, rozpacz, depresję i schizofreniczne migracje podmiotowości. Zapewne te doświadczenia nie są stałe i niezbywalne w życiu transseksualisty, ale i takie mogą być częścią jego/jej losu. *Kontener* (*Container*, 2006) Lukasa Moodyssona – bo o nim mowa – to jedno z najbardziej przejmujących dzieł o cielesności: brzydkiej i nieakceptowanej, dla której ucieczką stało się stworzenie własnego, subiektywnego i rozległego w transpozycjach świata, który przestrzennie ograniczony był czterema ścianami tytułowego kontenera.

Wybrałem ten film nie tylko dlatego, że jest dziełem wybitnym, choć wymagającym odbiorczo, ale przede wszystkim ze względu na całkowite pomijanie go w jakichkolwiek publikacjach poświęconych transseksualizmowi. Nie wspomina o nim Małgorzata Radkiewicz w monografii *Oblicza kina queer*, w której jeden długi rozdział poświęcony jest tematyce transgenderowej (Radkiewicz 2014). Zapomina o nim Carolyn Kraus w ważnym eseju *Transsexualism as Cinematic Metaphor* w magazynie „CineAction" (Kraus 2009). Warto więc nadrobić ten brak, zwłaszcza że przedmiotem analizy jest dzieło skrzywdzone i zepchnięte w niepamięć.

Katastrofizm Moodyssona

Z jednej strony krytyczna recepcja *Kontenera* nie może dziwić. Forma, jaką Moodysson opracował dla potrzeb filmu, a o której napiszę więcej w dalszych partiach tekstu, lokuje ten film bliżej kina eksperymentalnego, nawiązującego stylistycznie do odkryć awangardy lat sześćdziesiątych XX wieku. Trudno w tym wypadku mówić o klasycznej fabule, następstwie zdarzeń, związkach przyczyny i skutku czy klasycznie pojętej introdukcji i puencie. Zamiast dialogów słyszymy cichy, monotonny monolog wewnętrzny, przywodzący na myśl strumień świadomości nastoletniej dziewczyny; zamiast dziania się pozostaje dominujące wrażenie niezmienności stanu wyjściowego, który co najwyżej moduluje się w rozlicznych transpozycjach – wewnętrznie dynamicznych, ale też kreujących wrażenie zamierania. To była zasadnicza przyczyna odrzucenia filmu przez publiczność (ranking dzieła na stronie www.imdb.com wynosi tylko 5,3), ale też zaskakująco jednorodnej krytyki recenzentów. I tak, Peter Bradshaw na łamach „The Guardian" pisał o „fantastycznie nudnej kolekcji ziarnistych, monochromatycznych obrazów" (Bradshaw, 2006), a Philip Concannon, entuzjasta Moodyssona, łkał: „Gdzie zniknął reżyser trzech najpiękniejszych i najbardziej poruszających filmów poprzedniej dekady i kim jest ten agresywny, pozbawiony taktu i czaru filmowiec?" – dodając: „[*Kontener* – dop. R.S.] to nihilistyczne i wstrętne doświadczenie, które wydaje się być wyłącznie pustą prowokacją" (Concannon 2006).

Nie było to jednak pierwsze niepowodzenie Moodyssona – wcześniej w równie ekstremalnym stylu powstała jego zimna satyra na szwedzkie mieszczaństwo *Dziura w sercu* (*Ett hål i mitt Harta*, 2004), którą Concannon krytykował jeszcze ostrzej. Niemniej Moodysson w poprzednich latach zdołał wypracować sobie pozycję jednego z najbardziej utalentowanych twórców kina szwedzkiego, a wielbiony przez publiczność i namaszczony przez samego Ingmara Bergmana na swego następcę zrealizował wysoko cenione: *Fucking Amal* (*Fucking Åmål*, 1998) i *Tylko razem* (*Tillsammans*, 2000). Pierwszy z filmów przedstawiał historię lesbijskiego romansu dwóch nastolatek z prowincjonalnego miasteczka, które najpierw borykały się z własnymi skłonnościami, a potem z presją otoczenia – ponoć tolerancyjnych Szwedów. Drugi stanowił pielgrzymkę do dzieciństwa reżysera i opowiadał o komunie hippisowskiej, w której grupka młodych mieszczuchów (już pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku, gdy w zasadzie zgasła energia kontrkultury) stara się podtrzymać mit wolności, buntu i swobody decydowania o sobie. Puenta obu dzieł była przewrotna i nieoczywista: konwenanse stanowiły dla bohaterów ciężar i przekształcały ludzi w zakładników kulturowych i komunikacyjnych obostrzeń, ale z drugiej strony – stanowiły też ważny egzystencjalnie fundament stabilizacji i bezpieczeństwa, o którym marzyli zwłaszcza najmłodsi bohaterowie jego filmów.

Dorosłość u Moodyssona to w istocie kierat codzienności, to frustracje wynikłe z niespełnienia aspiracji i pokuta za błędy popełnione przed laty. Tymczasem dzieciństwo i młodość to jeszcze niewinność i idealizm, na każdym kroku degradowane przez starszych. Obraz takiej młodości przedstawia pierwszy katastroficzny film Moodyssona, *Lilia 4-ever* (2002), gdzie bohaterką jest nastoletnia dziewczyna z postsowieckiego blokowiska, która uciekając przed alkoholizmem, wyrodnymi rodzicami, potworną biedą, bezrobociem, nikczemnością i – chyba tym co najgorsze – marazmem, decyduje się na emigrację do Szwecji. Wyjeżdża niby do pracy, ale w rzeczywistości staje się seksualną niewolnicą sadystycznych przestępców. Pozbawiona paszportu, trzymana pod kluczem, staje się ofiarą wielokrotnych gwałtów dokonywanych przez anonimowych klientów. W finale, udręczonej bohaterce wyrastają anielskie skrzydła – chrześcijańska manifestacja męki ciała, które stają się tu piękną i poruszającą metaforą jej samobójstwa.

Dopiero po premierze *Lilii 4-ever*, wracając do pierwszych dwóch filmów Moodyssona, można było dostrzec, że komediowa fasada kina obyczajowego skrywała w jego wypadku bardziej subwersywne komunikaty. Wyrażały się one przez dekonstrukcję formy, awangardowe chwyty inscenizacyjne i nielinearną narrację. Jednak dopiero w kolejnych dziełach reżysera, odejście od założeń Dogmy (dostrzegalne w *Fucking Amal* i *Tylko razem*), prowadziło do ewolucji filmowej narracji i wykreowania mniej uporządkowanej poetyki, niewygodnej dla masowego widza i zmuszającej do większej aktywności odbiorczej. Odtąd częściej pojawiały się fabularne przeskoki, niejasne powiązania między scenami, konfudujące zależności na granicach narracji obiektywnej i subiektywnej. Na plan pierwszy wysunął się katastrofizm, pesymizm, smutek, degradacja ciała i psychiki, a także samotność bohaterów. Stąd akcent fabuł został przełożony z opisu stosunków społecznych na bardziej intymne, cielesne i osobiste przeżycia protagonisty – bliskie charakterrystycznemu dla współczesnego kina nurtowi art-hard core (Syska 2014). W każdym z filmów musiała pojawić się choćby szczypta transgresji: nienormatywne zachowania seksualne, eksperymenty, nietypowe romanse i psychoseksualna przemoc, które stanowiły o dynamice ludzkiej osobowości, ale też otaczającej bohaterów społeczności.

Nie mogło więc dziwić, że Moodysson, zmęczony konwencjonalnym stylem swych pierwszych filmów, zdecydował się na formę najskrajniej odmienną, ulokowaną z dala od mainstreamu, a znacznie bliżej kina eksploatacji i awangardy. Tak powstała wspomniana już *Dziura w sercu*, jeden z najbardziej ekstremalnych, „obrzydliwych" i brutalnych, ale też apokaliptycznych dzieł najnowszego kina. Moodysson opowiedział w nim o trójce Szwedów, którzy w jednym z mieszkań decydują się nakręcić „domowe porno", przekształcając spotkanie w alkoholową libację, spektakl niewybrednej konsumpcji dóbr i w końcu wydalania na siebie niestrawionych jeszcze produktów. Scena wymiotowania w usta jednej z bohaterek należy już do legendarnych w historii *art-house'owego* kina eksploatacji, stanowiąc niewątpliwy cytat ze słynnego *Słodkiego filmu* (*Sweet Movie*, 1975) Dušana Makavejeva – dekadenckiego podsumowania czasów kontestacji. W *Dziurze w sercu* nośnikiem destrukcji znów byli dorośli, choć odpowiedzią młodych na ich demoralizację i degrengoladę był wyłącznie akt separacji i marazmu (nastoletni syn jednego z bohaterów, przebywając podczas całej orgii w sąsiednim pokoju, symbolicznie zakłada na uszy słuchawki, zakleja oczy i popada w odrętwienie). Znowu eksperymenty ze sferą seksualną przeprowadzane są przez dorosłych bohaterów; młodzi, choć bardziej predestynowani do doświadczeń z własnym ciałem, popadają w katatoniczną nieaktywność, marząc co najwyżej o mieszczańskiej stabilizacji i obyczajowej kontrrewolucji.

Następny film w karierze Moodyssona, *Kontener*, stanowił w tym wypadku kolejny krok w stronę katastroficznych wizji samotności, (auto)destrukcji i beznadziei bohaterów. Podjęte wcześniej wątki uległy tylko intensyfikacji, a postać transseksualisty, tutaj: brzydkiego, zatrzaśniętego we własnym ciele i klaustrofobicznej przestrzeni, stanowiła nośnik manifestowanych już wcześniej tematów: dekompozycji seksualnej tożsamości, degradacji kulturowych kodów (zwłaszcza słowa i komunikacji werbalnej), odseparowania w niewielkich przestrzeniach, schizofrenicznych transmisji osobowości i niszczycielskiego wpływu celebryckiego show-biznesu. Wszystkie te aspekty wyszły na wierzch, stanowiąc ważne tło dla opowieści o transseksualnym protagoniście. Nie tylko jednak kontekst twórczości Moodyssona stanowi dla *Konteneru* ważną bazę interpretacji. Kluczowe jest również ulokowanie tego filmu w kontekście współczesnego kina transgenderowego, podejmującego tematykę transseksualizmu.

Od *cross-dressingu* do transseksualizmu

Z tą tematyką nie spotykaliśmy się w kinie zbyt często, a jeśli już, to postaci transseksualistów pojawiały się w epizodach filmów sensacyjnych jako groźni dla otoczenia psychopaci. Częściej gościli na ekranach – tym razem w komediach – transwestyci i *drag queens*, a farsowe wersje przebieranek pojawiały się już w czasach najwcześniejszego kina niemego.

Analizująca to zjawisko Carolyn Kraus wskazała, że dopiero w latach pięćdziesiątych dokonano wyłomu w sposobie pokazywania transwestytyzmu (wcześniej ograniczonego do scenicznych występów mężczyzn przebranych za kobiety, co bardziej utrwalało, niż burzyło konwencjonalne postrzeganie płci). Tymczasem we wspomnianej dekadzie pojawili się na ekranach kin już bardziej kłopotliwi dla widza zdziwaczali transwestyci, konfrontujący odbiorcę ze swoją niejasną tożsamością płciową i zmuszający do redefinicji ponoć stabilnych kategoryzacji. Nie niosło to jednak głębokich i stałych przewartościowań, bo – jak dodaje Kraus – „filmy te oferowały uspokajające i odbudowujące stereotypy wytłumaczenie niepokojącej sytuacji, a czyniły to przez sprowadzenie postaci transseksualistów do roli dziwaków i celu żartów” (Kraus 2009: 19).

Autorka wspomina, że prawdopodobną przyczyną pojawienia się tematyki transseksualnej była pierwsza operacja korekty płci, przeprowadzona w latach 1951-1952 na George'u (Christine) Jorgensen, szeroko komentowana przez media i wykorzystana przez kino. Już rok po tej operacji trafił na ekrany film o psychiatrze zajmującym się przypadkami pacjentów transgenderowych *Glen czy Glenda* (Glen or Glenda, 1953) w reżyserii legendarnego Eda Wooda. Można więc stwierdzić, że o wiele łatwiej było zaakceptować filmy z postaciami, które przebierały się tylko na chwilę – zwykle dla występu na scenie bądź ukrycia się przed zagrożeniem – niż wówczas, gdy w grę wchodziła motoryka psychoseksualnych fantazji bądź wręcz kliniczny transseksualizm (kino rezerwowało tego rodzaju role wyłącznie dla groźnych morderców i maniaków – jak Norman Bates w *Psychozie* [*Psycho*, 1960] Alfreda Hitchcocka).

Trudno jednak w tym miejscu nie wspomnieć o długiej serii filmów o cross-dressingu, zwłaszcza że akurat w niej polskie kino może poszczycić się jedną z pierwszych udanych realizacji. I tak na przykład film *Czy Lucyna to dziewczyna?* (1934) Juliusza Gardana, z Jadwigą Smosarską w tytułowej roli, opowiadał o kobiecie, która po powrocie ze studiów zagranicą, tylko w męskim przebraniu, jako

Juliusz Kwiatkowski, może podjąć pracę w fabryce swego zbyt tradycjonalistycznego ojca. Podobny schemat pojawiał się w kilkunastu innych filmach. W podręcznikach historii kina zapisały się takie dzieła jak: *Tootsie* (1982) Sydneya Pollacka, gdzie przyczyną przebieranki było bezrobocie telewizyjnego aktora, *Victor Victoria* (*Victor/Victoria*, 1982) Blake'a Edwardsa, opowiadający o środowisku piosenkarzy kabaretowych, i *Sahara* (1983) Andrew V. McLaglena, ulokowana wśród kierowców rajdowych. Ważnym dziełem była także *Yentl* (1983) Barbry Streisand, w którym sama reżyserka wcieliła się w rolę kobiety zmuszonej do przebrania się w męski strój w celu zdobycia wykształcenia, oraz *Pani Doubtfire* (*Mrs. Doubtfire*, 1993) Chrisa Columbusa, powszechnie znana komedia z Robinem Williamsem, w którym pragnący kontaktu z dziećmi ojciec przebiera się za ich niańkę i w ten sposób dostaje się do domu byłej żony. Najsłynniejszy pozostaje oczywiście nieśmiertelny film Billy'ego Wildera *Pół żartem, pół serio* (*Some Like It Hot*, 1959), gdzie przebieranka miała pozwolić na ucieczkę przed gangsterami, a po latach *Rocky Horror Picture Show* (1975) Jima Sharmana, w którym para młodych Amerykanów trafia w ręce zwariowanego transwestyty, doktora Frank-N-Furtera, i jego zespołu tanecznego „Transylvanians".

W każdym z tych filmów cielesność była intrygująca, zabawna, może niezbyt doskonała, ale na pewno nieepatująca brzydotą czy obrzydliwością. Bohaterowie w przebraniach wprawdzie nie czuli się komfortowo, ale udając płeć przeciwną, realizowali konkretne zadania i zdawali sobie sprawę, że rychło będą mogli wrócić do poprzedniej tożsamości. Małgorzata Radkiewicz pisała: „Cross-dressing traktowany jest jako zabawny albo funkcjonalny tak długo, jak tylko zajmuje ograniczoną przestrzeń i czas, jak przystało na formę karnawalizacji. Źródłem komfortu i przyjemności odbioru jest przekonanie, że w finale płciowego spektaklu przebieraniec powróci do życia, jakie on albo ona prowadził czy prowadziła. Dopuszcza się jedynie, że jej lub jego »naturalna« podmiotowość oraz dalsza egzystencja będzie najprawdopodobniej uwzględniać ślad odgrywanej kobiecości lub męskości" (Radkiewicz 2014: 199).

Potwierdza to – o kilka lat późniejszy od *Pani Doubtfire* – film Nancy Meyers *Czego pragną kobiety?* (*What Women Want*, 2000), w którym męski szowinista, pracownik agencji reklamowej (Mel Gibson) najpierw (aby poznać potrzeby drugiej płci) zaczyna używać kobiecych kosmetyków, a potem – w wyniku wypadku – otrzymuje dar (a raczej przekleństwo) słyszenia myśli swych partnerek. Komediowy charakter filmu nie powinien przesłonić zręcznej metafory zawartej w fabule: zainfekowanie nawet stuprocentowo męskiego mężczyzny kroplą kobiecości (przez kosmetyk, część garderoby, potrzebę poznawania codziennych trosk i udręk kobiet) nie może pozostać bez wpływu na charakter jego dalszego życia, naznaczonego czymś obcym i egzotycznym, ale zarazem pasjonującym i intrygującym. Radkiewicz pisze więc: „Akceptacja transseksualnych figur wynika z silnego przekonania, że płciowe przebranie jest jedynie tymczasową grą, a nie trwałą tożsamością, z jaką ma się do czynienia w przypadku transseksualizmu" (Radkiewicz 2014: 202) i konkluduje cytatem z Marjorie Garber: „Przebieranki mogą co najwyżej prowadzić do podważenia struktur kultury, destabilizować wzorce męskości i kobiecości, wprowadzać w obszar potencjalnej reorganizacji kategorii" (Graber 1997: 17).

Także John Philips, odwołując się w swoich analizach transgenderowości do słownika Bachtinowskich terminów, uznaje cross dressing za coś chwilowego i niezmuszającego do generalnego przeformułowania prymarnych dla płciowości definicji. Uznaje go za „rodzaj inwersji, czyli działania nie-

zmieniającego binarnego układu, [podczas gdy] transseksualność to hybrydyzacja, łącząca się z ingerowaniem w zastany układ" (Radkiewicz 2014: 207-208). Transseksualizm – korzystnie waloryzowany – nie trafiał więc do kina mainstreamowego, a takie przypadki jak: *Freak Orlando* (1981) Ulrike Ottinger i w *roku 13 pełni* (*In einem Jahr mit 13 Monden*, 1979) Rainera Wernera Fassbindera zdarzały się rzadko i wiązały się z przedsięwzięciami na polu kina autorskiego lub środowiskowego. Szczególnie ważny jest drugi z nich, bo stanowił być może pierwszą tak poważną próbę opisania codziennej udręki transseksualnego mężczyzny. Erwin (Volker Spengler) odchodzi od żony i dzieci, związuje się z sadystycznym i znęcającym się nad nim kochankiem, ubiera się w stroje kobiece i rozpoczyna starania o operację korekty płci. Już jako Elvira nie jest wcale bardziej szczęśliwy niż wcześniej. Rozczarowania miłosne idą w parze z nieakceptacją otoczenia, a problemy z wciąż nieuformowaną tożsamością potęgowane są przez niedoskonałości ciała: karykaturalnego, nieatrakcyjnego i zawieszonego między męskością a kobiecością.

Zmiana w sposobie portretowania transseksualizmu nastąpiła dopiero w latach 90. XX wieku wraz z pojawieniem się szerokiej fali filmów gejowskich, określonych przez B. Ruby Rich mianem New Queer Cinema[1]. Transseksualizm nie był w tym trendzie tematem wiodącym, ale najpierw była seria filmów traktujących go sensacyjnie: *Gra pozorów* (*The Crying Game*, 1993) Neila Jordana, *Priscilla Królowa Pustyni* (*The Adventures of Priscilla, Queen of the Desert*, 1994) Stephana Elliotta, *Ślicznotki* (*To Wong Foo, Thanks for Everything, Julie Newmar*, 1995) Beeban Kidron – a potem dzieła podejmujące zjawisko transseksualizmu bez jakichkolwiek ozdób gatunkowych: *Nie czas na łzy* (*Boys Don't Cry*, 1999) Kimberly Peirce i *Transamerica* (2005) Duncana Tuckera dokonały małej, choć nie rozwiniętej w nurt rewolucji.

W pierwszych trzech wymienionych wyżej filmach status transseksualizmu nie był jeszcze jasny, bo ich bohater(k)ami były gwiazdy show-biznesu, wykorzystujące swą transgenderowość dla celów performatywnych. To ścieżka znana kinu od najdawniejszych lat – nawet w historii polskiego filmu pojawiła się jej znakomita egzemplifikacja w postaci występu Eugeniusza Bodo w kobiecym przebraniu w komedii *Piętro wyżej* (1937) Leona Trystana. *Drag queens* to rzadko zniewieściali, delikatni i drobni mężczyźni, a częściej panowie w sile wieku, wysocy i szerocy w ramionach, co jeszcze silniej podkreślało (a nie rozmazywało) nieprzekraczalne granice płci. Kobieta w tych występach nie była więc wystarczająco „kobieca", a mężczyzna „męski", bo karykaturalne wzmocnienie płciowych różnic (przez kolorowe stroje, przerysowane gesty, krzykliwy makijaż i doprowadzoną do granic absurdu stereotypizację) miało wręcz podkreślać, że pełne scalenie się z drugą płcią nie jest możliwe. Zawsze pozostawała jakaś część poprzedniej płciowości, która w najlepszym przypadku bawiła (w kinie), choć częściej budziła ironiczny śmiech, opór, agresję i obrzydzenie (w życiu). A zatem takich bohaterów jak Dil z *Gry pozorów*, którzy w kobiecym stroju mogli bez kłopotu ukryć się w świecie kobiet, było niewielu (w filmie Jordana było wręcz odwrotnie: przebranie Dil w męski strój powodowało, że dopiero wtedy bohater zaczął się wyróżniać z tła).

[1] Pojęcie to po raz pierwszy zostało przez nią użyte w artykule *A Queer Sensation: New Gay Film* w „Village Voice" 24 marca 1992. Wersję pełną, zatytułowaną już *The New Queer Cinema* można znaleźć m.in. w książce Harry Benshoff i Sean Griffin (red.) *Queer Cinema. The Film Reader*, Rutledge, New York, London 2004, s. 53-59.

Dwa ostatnie filmy, *Nie czas na łzy* i *Transamerica*, wyrastały ponad inne, dlatego że opowiadały nie o scenicznych performerach, ale o zwykłych (choć transseksualnych) ludziach żyjących troskami przeciętnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Oczywiście w obu scenariuszach wzmocniono aspekt sensacyjno-melodramatyczny, bo tylko w ten sposób można było nadać filmom atrakcyjniejszy dla widza (bo dystansujący go od codziennych kłopotów transseksualistów) charakter spektaklu. Tym niemniej, oba tym się odznaczyły, że wyszły poza oswojoną przez widza przestrzeń kabaretowej garderoby i sceny.

Nie czas na łzy opowiadał w tym kontekście autentyczną historię nastoletniego Teeny Brandona (nagrodzona za tę rolę Oscarem Hilary Swank), zgwałconego i zamordowanego przez rówieśników, gdy ci odkryli, że pod męskim przebraniem od dawna ukrywała się dziewczyna. *Transamerica* to z kolei kino drogi, opowieść o relacjach między nastoletnim synem a jego biologicznym ojcem, przechodzącym właśnie terapię zmiany płci. Te dwa filmy nie są jedynymi, w których transseksualizm stał się tematem wiodącym. *Na zawsze Laurence* (*Laurence Anyways*, 2012) Xaviera Dolana, *Telenowela* (*En Soap*, 2005) Pernille Fischer Christensen, *XXY* (2007) Lucíi Puento, *Strella* (2009) Panosa Koutrasa, a także liczne filmy Pedro Almodóvara, z *Wszystko o mojej matce* (*Todo sobre mi Madre*, 1999) i *Skóra, w której żyję* (*La piel que habito*, 2011) na czele – to tylko niektóre z nich. Cielesność, niedoskonałość fizyczna, przebrania i ukrywanie własnej tożsamości przed otoczeniem nadal stanowiły główny wątek scenariuszy, ale powolne przełożenie akcentu z performatywnej egzystencji *drag queens* na opis codziennych zmagań osób transseksualnych było już coraz bardziej zauważalne. Wciąż jednak melodramatyczny bądź sensacyjny charakter tych fabuł niwelował groźbę „patologicznej" identyfikacji widza i dopiero *Kontener* częściowo uniknął tych pułapek. W filmie tym Moodysson nie zderzał swego bohatera z problematyką ojcostwa, miłosnymi rozczarowaniami, nietolerancją otoczenia czy niezrozumieniem rodziny, ale z samotnością i depresją. Transseksualizm u Moodyssona to przede wszystkim odosobnienie i izolacja, których ciążącym wymiarem jest tożsamościowe podwojenie, bycie inną osobą w lustrze i inną wewnątrz siebie. Być może ta właśnie refleksja przyczyniła się do odrzucenia filmu, zbyt pesymistycznego i narzucającego pozbawioną nadziei puentę.

Migracje podmiotu

Pierwsze kłopoty krytyka filmowego pojawiają się już na etapie prób streszczenia fabuły *Kontenera*. Z niekoherentnej formy, stanowiącej niespójny strumień obrazów i cichego monologu, wyłania się opowieść o około trzydziestoletnim mężczyźnie (Peter Lorentzon), otyłym, nieatrakcyjnym fizycznie i samotnie żyjącym w niewielkim mieszkaniu. Wewnętrzny głos, należący do młodej dziewczyny, w pewnej chwili (ale nie na samym początku) wyjawia, że mamy do czynienia z osobą transseksualną, piękną kobietą zatrzaśniętą w ciele brzydkiego mężczyzny. Informacja ta nie dociera do nas w pierwszych scenach filmu, bo zastosowana przez Moodyssona struktura narracyjna pozbawiona jest charakterystycznych dla klasycznej fabuły etapów rozwoju zdarzeń – z introdukcją, rozwinięciem, perypetiami bohaterów, punktem kulminacyjnym i epilogiem. Słowa, które racjonalizują i lokują czasoprzestrzennie obserwowaną sytuację, musimy wyłapywać z chaosu setek innych, niepowiązanych ze sobą stwierdzeń wygłaszanych tą samą, pozbawioną ekspresji intonacją głosu.

Bohatera określa więc nie tylko transseksualizm, samotność i przestrzenna izolacja, ale także patologiczne rozczepienie tożsamości, schizofreniczne rozproszenie podmiotowości i ciągłe migracje w inne osoby, wytworzone w jego chorej psychice. Stąd kłopoty widza z rozpoznaniem sytuacji wyjściowej i problemy z czasoprzestrzennym osadzeniem prezentowanych na ekranie zdarzeń. Moodysson obiera perspektywę pierwszoosobową, kreuje kunsztowny i niezmiennie subiektywny tryb opowiadania, w zasadzie nie proponując żadnych scen umożliwiających zdystansowanie się do bohatera, a zatem złapania „fabularnego azymutu", zobiektywizowanej, zewnętrznej perspektywy poznawczej. Bohater/ka mieszka w pustym lokalu – tytułowym kontenerze – którym zapewne jest też samo nieakceptowane przez niego/nią ciało. Poszczególne obrazy nie są uspójnione przez zewnętrzny rytm: poranek, środek dnia, wieczór, noc; śniadanie, wyjście na zakupy, powrót do domu, obiad, szykowanie się do snu, wieczorną toaletę i oglądanie telewizji, bo *Kontener* to strumień niepowiązanych czasem i przestrzenią obrazów, niewynikających z siebie, choć tworzących wewnętrznie koherentną całość – puzzle składające się na osobowość schizofrenika.

W sferze wizualnej mamy więc bohatera przebierającego się w strój kobiecy, nakładającego niezdarnie tani makijaż lub krzykliwą perukę i wycinającego z kolorowych czasopism fotosy celebrytów. Wiele z jego zachowań łatwo zinterpretować jako transseksualne manifestacje uwięzienia we wrogim ciele: bohater pełza na czworakach po domu jak zwierz szukający wyjścia z klatki, wchodzi i wychodzi ze śpiwora jak z kokonu, a także chroni się przed czymś pod stołem albo kołdrą – jak przestraszone, zalęknione dziecko. Kilkukrotnie wracają obrazy siedzenia w bezruchu w masce przeciwgazowej, zakładania na głowę torebki foliowej, przyglądania się sobie w lustrze czy cierpliwego badania ścian – być może w celu znalezienia jakichś luk, szpar i dróg ucieczki.

Poruszające są w tym kontekście rzadkie sceny rozgrywające się na zewnątrz, owe przebłyski pamięci i reminiscencje chwil, gdy bohater opuścił swój kontener i trafił między ludzi, niezdarnie nawiązując kontakt z innymi i stając się obiektem kpin czy agresji. Tak było w krótkim epizodzie włączenia się do gry w piłkę nożną z chłopcami na przyszkolnym boisku, gdy bohater, udając ich rówieśnika, starał się wziąć udział w zabawie. Przeganiany przez uczniów, dopiero po kilku próbach zszedł niepocieszony z murawy. Podobnie było podczas jednej z imprez tanecznych, gdy bohater, najpewniej już pijany, usiłował poderwać jednego z gości. Stanowczo odsunięty na bok nie ponawiał próby i ostatecznie został pobity i poniżony przez resztę męskiego towarzystwa.

Przestrzeń, do której przynależy bohater, definiowana jest przez brud i rozkład. Stanowi ona wyrazistą reprezentację jego własnego ciała i psychiki – nieuformowanej, niekompletnej i pogrążonej w chaosie. Dlatego też mieszkanie nie przypomina przytulnego domu, a raczej więzienną celę lub, co bardziej przekonujące, lokal zastępczy, rodzaj dekoracji, zbitej z podrzędnej jakości paździerzy i zbudowanej tylko na chwilę. W mieszkaniu panuje ubóstwo, totalny nieład i zamęt. Niepościelone łóżko sąsiaduje z resztkami jedzenia na stole i porzuconymi na podłodze przedmiotami. Gdy w jednej ze scen bohater wychodzi na zewnątrz, to trafia na wysypisko śmieci, a wizualnym *leit-motivem* filmu staje się obraz kilkukrotnego wchodzenia do porzuconej przez ludzi budowli o industrialno-biurowym przeznaczeniu. W szarej przestrzeni na zewnątrz widzimy wyłącznie puste, brudne korytarze, windy towarowe, szpitalną izbę przyjęć i stacje metra; w środku domu – nieład przypadkowo zestawionych przedmiotów, pomiędzy którymi bohater przeciska się tak jak szaleniec usiłuje wydobyć się na powierzchnię z odmętów swej zdegradowanej psychiki. Antoni Kępiński w *Schizofrenii*

pisał: „Poczucie nicości przenosi się czasem na własne ciało: narządy wewnętrzne przestają działać i gniją, ciało od środka zamienia się w próchno. Poczucie nicości może się przenieść na świat otaczający: staje się wypalonym pustkowiem" (Kępiński 2001: 110). Bohater/ka *Kontenera* monologuje więc o guzie rosnącym wewnątrz jego/jej ciała, o zdzieraniu skóry, rozkładzie ciała w grobie, a jednym tchem wymienia luźno związany ze sobą ciąg słów: „błony śluzowe, tkanka łączna, łożysko".

Im bardziej klaustrofobiczny, brzydki i niesatysfakcjonujący jest świat materialny protagonisty, tym bardziej poszerza się jego/jej świat wewnętrzny, nieznający żadnych granic i fizykalnych barier. Docieramy do niego przez dziewczęcy głos (użyczyła go gwiazda kina hollywoodzkiego Jena Malone), beznamiętnie i somnambulicznie opowiadający o alternatywnej rzeczywistości bohatera/ki. To w niej protagonist(k)a jest piękną, adorowaną przez mężczyzn dziewczyną, zdolną do romansu z Bradem Pittem i kariery u boku hollywoodzkich celebrytów. Jena peroruje więc o świecie show-biznesu: o zespole Spice Girls, głośnym samobójstwie gwiazdki porno Savannah, o raku piersi Kylie Minogue i losach Paris Hilton, Toma Cruise'a i Katie Holmes. Zlepek informacji z kolorowych czasopism wzbogaca o pseudofilozoficzne i społecznie zaangażowane komentarze i refleksje, scalając je z własnymi, intymnymi doświadczeniami.

Często wspomina też o awarii elektrowni atomowej w Czarnobylu, tak jakby z jasnej i atrakcyjnej wizualnie przestrzeni celebryckiego świata musiała wydobywać się mroczna strona bytu, ów pierwiastek katastrofizmu, rozkładu i nieodzownego zniszczenia. Nawet najbardziej heroiczne postawy urojeniowe zawierają w sobie kroplę destrukcji, upadku i zgnilizny, a wyrafinowane wizje alternatywnego życia, choć na pozór spełniają pokładane w nim nadzieje, ulegają stałej, odśrodkowej dekonstrukcji przez żywioł zniszczenia, owej immanentnej, substancjalnej sile antymaterii, nieopanowanej nawet przez osobowość oderwanego od świata schizofrenika.

To te przebłyski realnego świata pozwalają widzom ulokować czasoprzestrzenną sytuację fabularną filmu i złożyć w miarę spójną biografię bohatera. Z serii uwag, refleksji i reminiscencji dowiadujemy się więc, że już w wieku siedmiu lat bohatera wyzywano od „ciot", że długie godziny spędza on/ona w szpitalach, że został(a) odrzucony/a przez rodziców, że ktoś wykradł zdjęcia z jego/jej komórki i umieścił w Internecie, że matka zażywała valium, a on/a sam/a bierze środki antydepresyjne i dopingujące („Bułki z sezamem zanurzam w tonie kremu do rąk i kortyzonie" – mówi). Co więcej, w jednej z wypowiedzi słyszymy – wypowiedziane głosem Jeny Malone – że to do niej należy głos bohatera („Nazywam się Jena Malone, jestem aktorką. To jest mój głos.", „Nigdy nie byłam w Szwecji."). To z jednej strony akt samozwrotności medium, ujawnienie instancji nadawczej dzieła, ale z drugiej – co ważniejsze – dowód na moc zawłaszczenia: protagonista oddał swą osobowość Jenie Malone, wykorzystał jej głos, status gwiazdy i miejsce zamieszkania do stworzenia swej alternatywnej egzystencji, ale zarazem stał się jej zakładnikiem, mającym – w krótkich przebłyskach świadomości – wiedzę o prawdziwym statusie zaistniałej sytuacji. Protagonista mówi więc głosem Malone, ale mówi nim, że jest więźniem swego własnego ciała: transmisja i migracja za pośrednictwem Malone nie jest więc ani kompletna, ani w pełni możliwa, nie może też całkowicie wchłonąć tego, co nieakceptowane. Oddajmy raz jeszcze głos Antoniemu Kępińskiemu: „Człowiek [chory na schizofrenię – dop. R.S.] traci poczucie własnej rzeczywistości, co zwykle łączy się z poczuciem zmiany kształtów własnego ciała, gdyż własna rzeczywistość ma zawsze aspekt cielesny (depersonalizacja),

lub traci poczucie rzeczywistości otaczającego świata, nabiera on aspektu makiety teatralnej (derealizacja)" (Kępiński 2001: 215).

Malone najczęściej więc monologuje. Mówi o tym, że Brad Pitt ma ją odwiedzić w Szwecji, wspomina o Leonidzie Breżniewie i Czarnobylu, będącym – jak jej ciało – okrytym grubą warstwą betonu i ołowiu sarkofagiem zniszczenia. Często łączy ze sobą słowa, frazy lub obserwacje mające ścisły, choć zawarty w mniej lub bardziej odległych symbolach, związek z jej osobistą sytuacją. Ale w niektórych fragmentach filmu kieruje pytania do swego wnętrza (a może lepiej powiedzieć zewnętrznej, brzydkiej, męskiej powłoki): „Gdybym była chłopcem, kochałabym się w Paris Hilton, ale jestem dziewczynką uwięzioną w męskim ciele", Wypuścisz mnie? Nie chcę być w tym ciele!", „Czy odetniesz to wreszcie?", „Sama mam to uciąć?!". Aż wreszcie na końcu oskarża niewidocznych w kadrze lekarzy bądź rodziców/opiekunów: „Dlaczego dajecie mi te lekarstwa, jestem zdrowa, to wy jesteście chorzy". Monolog z rzadka zamienia się też w dialog: „Mogę się umówić z każdym." „Nie, nie możesz!" – tak jakby transmisje i migracje podmiotu były wieloetapowe, niepozwalające na stałość i wykształcenie stabilnej struktury docelowej. Zamiast początku i puenty utrzymuje się wrażenie stałości i – jeśli mogę sobie pozwolić na oksymoron – wewnętrznie dynamicznej statyki stanu wyjściowego, podległego nie zmianom i ewolucji, ale delikatnym modulacjom i repetycjom. Rozwiązania konfliktu przecież nie można się spodziewać.

Z tego też powodu w sferze wizualnej postać głównego bohatera rozprasza się na jeszcze inną osobę: tajemniczą Chinkę (Mariha Åberg), będącą towarzyszką niektórych podróży, opiekunką, partnerem samotności, a przede wszystkim garbem (noszona na plecach przypomina plecak, uczepiony ciężar, krzyż dźwigany w prywatnej i bezgłośnej golgocie). Być może ten pomysł to prosta sugestia, że druga osoba, egzystująca jak „wewnętrzna narośl", stanowi dosłowny, fizyczny ciężar, z jakim musi zmagać się bohater. Kępiński pisał: „Chory ma wrażenie, że druga osoba – może to być realna, bliska lub daleka, albo też wyimaginowana [...] wchodzi do niego" (Kępiński 2001: 208). „Cały świat próbuje dostać się do mojego wnętrza" – monologuje w jednym z fragmentów bohater/ka *Kontenera*.

Forma wybrana przed Moodyssona imponuje. Przebrnięcie przez jej narracyjne (wręcz matematyczne) wyrafinowanie jest – jak już wspomniałem – wyzwaniem dla niezaznajomionego z awangardowym kinem widza. Moodysson tworzy bowiem coś na kształt retro-awangardy[2], opierając inscenizację, montaż, ciąg wewnętrznych zależności między obrazami, a także obrazami i dźwiękami na doświadczeniach amerykańskich twórców filmu eksperymentalnego lat sześćdziesiątych XX wieku: zwłaszcza Stana Brakhage'a, a częściowo też Jonasa Mekasa (niektórzy krytycy dopatrują się odwołań do poetyki dadaizmu) (Heilman 2006). Stąd czarno-biała taśma, ręczna kamera, wyraźna ziarnistość obrazu, brak dźwięku diegetycznego, szybki, dynamiczny montaż przywodzący na myśl wideo-pamiętniki.

[2] Tom Huddleston łączy *Kontener* z głośnym filmem Jonathana Caouette'a *Tarnation* (2003). Patrz: recenzja filmu zatytułowana *Container* zamieszczona blogu *Not Coming to the Theater Near You* na stronie internetowej: http://www.notcoming.com/reviews/container (dostęp: 10.06.2015).

Tej niezwykłej struktury narracyjnej Moodysson używa do sportretowania samotnego, cichego, pustelniczego cierpienia transseksualisty, dodatkowo chorego na schizofrenię. Koncentruje się na jego odrzucanym i znienawidzonym ciele – brzydkim, dodatkowo deformowanym przez nieumiejętne nadawanie mu cech kobiecych; wzgardzonym i karanym w poruszających spektaklach upokorzeń i „mikrosamobójstw" (nakładanie torebki foliowej na głowę, pozwalanie innym na bicie i poniżanie). Już nieraz wspomniałem o dobranym przez reżysera tytule dzieła: kontener to nie tylko miejsce zdarzeń, to nie tylko też ciało będące więzieniem udręczonej nim kobiety, ale to też karcer psychiki bohatera/ki, rozbitej i umęczonej ciągłymi migracjami i transpozycjami.

Z tych właśnie powodów pozwoliłem sobie na szczególne wyróżnienie tego filmu. Obraz Moodyssona odróżnia się od innych wspomnianych wcześniej dzieł o transseksualizmie pod wieloma względami, ale przede wszystkim dlatego, że pokazuje ten problem nie jako proces zmierzający do – mniej lub bardziej satysfakcjonującej – puenty, ale jako ciężki, udręczający tok zdarzeń, który akurat w tym wypadku od początku skazany jest na klęskę, prowadząc do narastającej depresji, samotności i schizofrenii. W takich filmach jak *Ślicznotki*, *Gra pozorów*, a nawet *Transamerica* transseksualista jest gotowym konstruktem, niemal docelowym (cieleśnie) tworem[3]. W *Kontenerze* – podobnie jak psychika rozwarstwiła się na serie osobowości, tak ciało stało się ledwie manekinem, na który wkładane są chwilowe i niedocelowe kostiumy. To performens prywatny, pozbawiony sceny i widza. W jednym z fragmentów wewnętrznego monologu bohater(k)a mówi: „Pomyślałam, że wszystko, co wyśnię, spełni się. Odtąd nie odważyłam się pójść spać. Tyle jest nienawiści w mojej miłości".

Bibliografia

Bradshaw, Peter. 2006. *Container.* http://www.theguardian.com/film/movie/115277/container; dostęp: 10.06.2015.

Concannon, Philip. 2006. *Container*. http://www.philonfilm.net/2006/11/review-container.html; dostęp: 10.06.2015.

Lucas Moodysson, reż. 2006. *Container.* Szwecja, Memfis Film & Television.

Garber, Marjorie. 1997. *Vested Interest: Cross-dressing and Cultural Anxiety*. London: Psychology Press.

Heilman, Jeremy. 2006. *Container*. http://www.moviemartyr.com/2006/container.htm; dostęp 10.06.2015.

Kępiński, Antoni. 2001. *Schizofrenia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

[3] Filmy rzadko pokazują, jak ciężką pracą jest przygotowanie swego ciała do zaprezentowania go przypadkowym lub znajomym widzom. Zwykle jest ona sprowadzona do kilku konwencjonalnych działań przed lustrem w garderobie. Tymczasem dostosowanie męskiego ciała do kobiecego wyglądu (lub na odwrót) to zadanie trudne, wymagające rozlicznych eksperymentów i rzadko przynoszące satysfakcję. Jak zakryć ową pierwotną brzydotę i ułomność ciała? – filmy (zwłaszcza fabularne) nie podejmują tego tematu – lepiej uczyniła to choćby Mariette Pathy Allen w swym foto-eseju [w:] „Women & Performance: A Journal of Feminist Theory" 20.3 (listopad 2010), s. 267–283.

Kraus, Carolyn. 2009. *Screening the Borderland: Transsexualism as Cinematic Metaphor*. W: „CineAction" 78.

Radkiewicz, Małgorzata. 2014. *Oblicza kina queer*. Kraków: Korporacja Ha!Art.

Syska, Rafał. 2014. *Art-hard core*. W: „EKRANy" 3-4, s. 26-34.

Erotyki niesamowite.
O *Pamiątkach po lalce* Hansa Bellmera[1]

Jeremy Bell
Trent University

Urodzony w Niemczech surrealista, plastyk i pisarz Hans Bellmer jest dziś najbardziej znany jako autor dwóch lalek, które powstały w Berlinie w latach 30. XX w., zachowały się też zdjęcia i teksty na ich temat. Prace te wzbudzają kontrowersje z uwagi na ich otwarcie erotyczny charakter i wyzwania, jakie stawiają widzom. Dlatego też były często krytykowane z perspektywy feministycznej. Jednak, jak udowadniam w niniejszym eseju, począwszy od zorganizowanej niedawno w Berlinie wystawy „Podwójny Sexus", gdzie jego prace zostały wystawione obok twórczości Louise Bourgeois, wyraźnie widać, że Bellmer jest daleki od reifikowania norm płci kulturowej; wręcz przeciwnie, dekonstruuje on stabilność męskiego ego.

Słowa kluczowe: *Hans Bellmer, Louise Bourgeois, ciało, erotyka, lalka, męskość*

Podwójny Sexus

Hans Bellmer nie wszystkim przypada do gustu. Niektórzy w obliczu jego prac czują się nieswojo; bywa nawet, że odczuwają lekkie obrzydzenie. Prawdę mówiąc, jego prace wprawiają wiele osób w zakłopotanie. Zetknięcie się z twórczością Bellmera można by porównać z odkryciem zbioru nieprzyzwoitych obrazków należących do naszych rodziców (wyblakłych zdjęć z Polaroidu czy serii zakładek na laptopie), gdyby nie fakt, że w przypadku Bellmera zdajemy sobie sprawę, o ile bardziej sprośne i perwersyjne są gusta naszych rodziców w porównaniu z naszymi własnymi. Jednak mimo iż prace Bellmera są prowokatorskie, pozostaje on jednym z najciekawszych i najbardziej kontrowersyjnych artystów XX w. Można wręcz powiedzieć, że jego twórczość jest „wypierana" wraz z pragnieniami przemocy i (de)sakralizacji, które wkradają się czasem do naszej fantazji. Bellmer traktuje takie wyobrażenia bardzo poważnie. Modernizm jest powszechnie uznawany za okrutną epokę, a u Bellmera okrucieństwo jest szczególnie widoczne. To właśnie ono nadaje jego twórczości niesamowity charakter. Ponieważ był wirtuozem BDSM i „perwersyjnych seksualności", mimo upływu czasu jego prace nie straciły zdolności bulwersowania widzów. Prowokują długo po tym, jak „totalna rewolta" innych surrealistów została przetrawiona kulturowo i zawłaszczona ekonomicznie, jeżeli nie przed formalnym końcem surrealizmu w 1969 r., to w epoce późnego kapitalizmu, który kieruje się logiką wszystkożerności. Niewątpliwie właśnie dlatego feministki nadal krytykują Bellmera, widząc w nim mizogina czy artystę, który reifikuje falliczne normy.

[1] Angielska wersja artykułu Jeremy'ego Bella *Uncanny Erotics – On Hans Bellmer's Souvenirs of the Doll* ukazała się w czasopiśmie open access „Feral Feminisms: Feminist Un/pleasure: Reflections upon Perversity, BDSM and Desire" 2 (2014), gdzie dostępne są również ilustracje towarzyszące tekstowi. Polskie tłumaczenie publikujemy za zgodą autora i redakcji czasopisma. Tłum. Dominika Ferens i Tomasz Basiuk.

Wystawa „Podwójny Sexus” zestawiła ze sobą prace Hansa Bellmera i Louise Bourgeois. Była to pierwsza specjalna wystawa zorganizowana przez Collection Scharf-Gerstenberg od momentu jej założenia w 2008 r. Prace można było oglądać od kwietnia do sierpnia 2010 r., po czym wystawa została przeniesiona do Gemeentemuseum w Hadze, a następnie do Galerii Whitechapel w Londynie. Udo Kittelmann, dyrektor berlińskiej Galerii Narodowej, zauważył we wstępie do „Hans Bellmer, Louise Bourgeois: Double Sexus”, że od początku swojego istnienia Collection Scharf-Gerstenberg stara się przedstawiać „intymną i bardzo zróżnicowaną wizję Surrealizmu, a także prekursorów i następców tego ruchu”. Jest to „powściągliwa i introwertyczna kolekcja, przemawiająca do nas wyłącznie za pośrednictwem estetycznych walorów swoich dzieł sztuki, bez przegadanych komentarzy” (Kittelmann 2010: 13). Hans Bellmer to jeden z najważniejszych i najbardziej reprezentatywnych artystów dla Collection Scharf-Gerstenberg. Jako Niemiec żyjący poza krajem, we francuskojęzycznym środowisku, Bellmer reprezentuje zarówno zróżnicowaną wizję surrealizmu, do której aspiruje Collection Scharf-Gerstenberg, jak i estetykę introwersji i intymności. Jak pisze Kittelmann: „Jego małoformatowe fotografie i filigranowe grafiki tworzone na desce kreślarskiej są adresowane do uważnego widza, skłonnego do analizowania każdego detalu (Kittelmann 2010: 13).

Bellmer jest najbardziej znany dzięki lalce, którą zaczął tworzyć w Berlinie w 1933 r., i dwóm cyklom fotografii upozowanej lalki wykonanych w latach 1933-1939. Lecz te pamiątki lalki – i lalka jako temat – stanowiły jedynie początek jego pracowitej, czterdziestoletniej kariery, w trakcie której tworzył nie tylko zdjęcia, ale również ryciny i teksty. Na przykład w tekście z 1954 r., *Petite anatomie de l'inconscient physique ou l'anatomie de l'image* [Mała anatomia fizycznej nieświadomości, czyli anatomia obrazu], przechodzi od lalki do bardziej ogólnej teorii ciała, oraz do tego, co Bellmer nazywa „fizyczną nieświadomością”.

> By przedstawić klarowniejszy i bardziej precyzyjny obraz, powiedzmy: ciało jest podobne do zdania, które zaprasza cię do rozebrania go na części go, by je następnie składać w nieskończoną serię anagramów. (Bellmer 1954: 36)

Tym właśnie zajmuje się Bellmer, w sposób bezlitosny: po konstrukcji następuje dekonstrukcja i dezartykulacja, a wszystko to „w celu ponownego łączenia elementów” w niekończące się konfiguracje cielesności. Praca Bellmera ociera się między innymi o fetyszyzm, sadomasochizm i skopofilię. „Bellmer jest prorokiem nie tyle pożądania, co obsesji [...] seksu, szczególnie niezrealizowanych i nierealizowalnych implikacji seksu”. Jego obsesja jest tak daleko posunięta, że skupia się na niemożliwym, gdyż jedynie niemożliwe mogłoby ją zadowolić” (Peppiatt 1973: 26). W tym sensie Bellmer wykracza poza to, co moglibyśmy w uproszczeniu nazwać „sztuką erotyczną”. Fakt, iż Markiz de Sade i Georges Bataille obaj wywarli duży wpływ na całą twórczość Bellmera, stanowi testament przeciwstawnych sił pożądania z jednej strony, i wstydu i awersji z drugiej. Obraz pochodzący z drugiego cyklu fotografii reprezentuje tę właśnie tematykę (patrz Rys. 1). Erotyzm ciała lalki, jednocześnie dziecinnego i obrzmiałego, z twarzą przysłoniętą przegubami kulowymi przypominającymi piersi, podkreśla czarne oparcie krzesła, blond peruka i wstążka. Widzimy ciało złożone z nagich, mechanicznych części, które, choć pozornie jest kompletne, wyraźnie posiada dwie miednice. Widok ten niepokoi, lecz jego znaczenie jest trudne do uchwycenia. Tak jak większość prac Bellmera, w których małe dziewczynki, lalki i inne zabawki są penetrowane, rozkrawane, lub zobrazowane

w stanie rozkładu, jak w koszmarach czy stłumionych wspomnieniach z dzieciństwa, ta praca ewidentnie wyraża ciemną, przerażającą stronę surrealizmu.

Dlatego zestawienie Ballmera z Louise Bourgeois jest pouczające. Artystów tych łączą te same motywy – lalka i „hermafrodyta", dodatkowe tułowia i kończyny – ale również temat rozczłonkowania ciała, jego bezbronności czy buntu. Kuratorka Collection Scharf-Gerstenberg, Kyllikki Zacharias, zauważa, że powiązania między Bellmerem i Bourgeois nie są do końca przypadkowe. Mieli podobne życiorysy, oboje spędzili większość życia z dala od rodzinnych krajów. Bourgeois przeprowadziła się z Francji do Stanów Zjednoczonych w 1938 r., a Bellmer opuścił Niemcy na zawsze w 1939 r. Ponadto, oboje postrzegali odrzucenie przez swoich ojców jako problem, z którym zmagali się w swojej pracy. Oboje wciągają nas w przeszłość, w świat dziecięcej, polimorficznej perwersyjności. Stawiają opór nie tylko własnym ojcom, ale również, jak pisze Zacharias, „*systemowi* ojca". Według Zacharias, „Erotyczne tematy oraz fizyczne i seksualne formy wyjątkowo nadają się do wyrażania buntu przeciwko figurze ojca, znakomicie można przełamywać tabu za pomocą hybryd seksualnych" (29). Podobną myśl wyraziła Alyce Mahon w odniesieniu do surrealizmu jako takiego, a mianowicie uznała, że po 1930 r. surrealizm uosabiał „politykę Erosu" (Mahon 2005: 9-21).

Wystawa „Podwójny Sexus" została zaaranżowana tematycznie wokół *Historii oka* Bataille'a (1928) i Diany z Efezu; towarzyszyły jej wybrane fragmenty z autobiograficznej powieści *Sexus* Henry'ego Millera i niepublikowanego tekstu Elfriede Jelinek, *Ciało i kobieta (Klaudia)*. Gdy oglądamy je razem, staje się oczywiste, że Collection Scharf-Gerstenberg otwarcie kultywuje „politykę Erosu". W tekście *Powitanie* towarzyszącym wystawie Christina Weiss dziękuje Udo Kittelmannowi i Killikki Zacharias za wsparcie, które „kładzie szczególny – erotyczny – akcent w obrębie »surrealistycznego świata«" (Kittelmann i Zacharias 2010: 23). Od skopofilskiej precyzji Bellmera po amorficzną, macierzyńską zmysłowość Bourgeois, oraz od konfrontacyjności Jelinek po komiczną skatologię Millera – wszędzie napotykamy na wyzywający erotyzm. Wywołuje on istotne z punktu widzenia historii sztuki pytania o surrealizm, jego kontekst i spuściznę, ale również pytania bardziej osobiste. Jak powinniśmy reagować na ten typ niepokojącej metaforyki? Przyjrzyjmy się rzeźbie zatytułowanej „Kobieta" Bourgeois z 2005 r., ukazującej głowę i tors wykonane z tkaniny, połączone z dwiema formami przypominającymi piersi, leżącymi na poduszce pod szklanym kloszem. Figura ta jest typowa dla jej twórczości. Pozbawiona kończyn postać nie może wyrwać się z potrzasku, ponadto, jej proste, otwarte oczy i usta sugerują krzyk, który nie dociera jednak do nas spod szkła. Tak jak w przypadku lalki Bellmera, zdecydowanie dzieje się tu coś przerażającego.

Wpływ Bataille'a na Bourgeois i Bellmera jest niezaprzeczalny. Widać go w „Maladie de l'amour (#2, #3)" Bourgeois (2008), składającej się z serii naszkicowanych fallicznych figur. Z ich czubków zerkają maleńkie błękitne oczka przypominające oczy księdza w kulminacyjnym momencie *Historii oka* (którego bohaterowie gwałcą, mordują i kastrują). W przypadku Bellmera wpływ jest bardziej bezpośredni. Bellmer spotkał Bataille'a w 1945 r. za pośrednictwem wydawcy, Alaina Gheerbranta, który poprosił Bellmera o zilustrowanie nowego wydania *Historii oka*. Wpływ Bataille'a na Bellmera widać w rysunkach, rycinach i fotografiach, także w tych stworzonych później do *Madame Edwarda*. „Zgadzam się z Georgesem Bataillem", tłumaczył później Bellmer, „że erotyzm związany jest z wiedzą o złu i nieuchronności śmierci[,] nie jest on spontaniczną ekspresją radosnej pasji" (cyt. za Webb 1975: 369). Ale Bellmer inspirował również Bataille'a, którego koncepcja Erosa pojmowanego

jako seksualność z góry skażona grzechem i świadomością śmierci – jedyna możliwa koncepcja w obliczu śmierci czy nieobecności Boga, jest analogią wizji wypracowanej przez Bellmera. „W rzeczywistości", pisze Bataille w *Erotyzmie* (1957), „domena erotyzmu to domena przemocy, gwałtu" (Bataille 1986: 16). A to, co widzimy u Bellmera to właśnie gwałt, pojawia się w „stłumionych dziewczęcych myślach", które chowa w niedokończonej panoramie brzucha pierwszej lalki, ale również w końcowej serii rycin, „Petit traité de morale" (1968), dotyczących tajemnic katolickiego konfesjonału i de Sade'a. Podobną wrażliwość znajdziemy u Bourgeois, ale przede wszystkim u Elfriede Jelinek, kontrowersyjnej noblistki piszącej wprost o walce płci i seksualnym wykorzystywaniu kobiet. Bellmer również zdaje się traktować kobiecą seksualność instrumentalnie. Ale w tym, co robi, zbliża się do Millera, ponieważ wykorzystywanie to jest bardzo męskie i zorientowane heteroseksualnie. Lalka i jego inne prace są niezaprzeczalnie dziełem mężczyzny. Wykonane 60 lat później erotyczne lalki Cindy Sherman, inspirowane bezpośrednio pracami Bellmera i przedstawieniami kończyn Roberta Gobera (pośrednio inspirowanymi twórczością Bellmera), są przejawem znacznie bardziej ambiwalentnych seksualności. Owej ambiwalencji nie usuwa to, że u Bellmera motywy perwersji i bluźnierstwa, choć już nie okrucieństwa, bynajmniej nie powielają status quo.

Nasuwa się więc pytanie: czy podstawową różnicą pomiędzy Bellmerem i Bourgeois jest różnica płci biologicznej? Poprzez „różnicę" nie mam na myśli jedynie opozycji pomiędzy płciami ale i różnicę związaną ze stosunkiem do enigmatycznych form, takich jak fallus, srom, androgyne i tym podobne. Rzeczywiście zarówno dla Bellmera jak i dla Bourgeois różnica płciowa wydaje się stanowić problem, źródło napięć różniących ich od siebie, a także teren poszukiwań artystycznych. Jak stwierdzają kuratorzy wystawy „Podwójny Sexus", Bellmer i Bourgeois zaabsorbowani są tymi różnicami nawet wtedy, gdy starają się je przezwyciężyć. Podważając proste różnice anatomiczne, jak również zbudowane na nich hierarchie społeczne, ich prace dążą do unaocznienia płciowej hybrydy. Nawet gdy uznają istnienie podziału między płciami, starają się go przekraczać, z męskości do kobiecości i z powrotem, z fantazji do lęku i z powrotem. Wszystko to odnajdujemy w namacalnym erotyzmie Bellmera i Bourgeois. Namacalny erotyzm jest tylko częścią tego, co sprawia, że wystawa „Podwójny Sexus" jest tak ciekawa. Nawet jeżeli Bellmer i Bourgeois kwestionują nasze rozumienie tożsamości i binarnych podziałów ja/inny, męskie/kobiece, piękne/ groteskowe, musimy zapytać, czy Bellmer replikuje „męskie spojrzenie" [male gaze] czy je przełamuje? Warto zacząć odpowiedź na to pytanie od *Pamiątki po lalce*, eseju Bellmera otwierającego *Die Puppe*, który pozwala dostrzec korelacje pomiędzy perwersją, fetyszyzmem i polimorficznym ciałem w jego pracy, i zrozumieć ich ogólne miejsce w sferze wizualnej[2].

Pamiątki dotyczące lalki: wariacje na przegubową nieletnią

Dopasuj główkę do panewki, wypróbuj przeguby kulowe, wyginając je do oporu w dziecinnej pozie, ostrożnie wymacaj zagłębienia - dotykanie ich wklęsłości sprawia przyjemność, zatrać się w muszli ucha, tworząc piękno, ale i mściwie rozprowadź sól zniekształcenia. Nie zatrzymuj się na powierzchni, obnaż dziewczęce myśli, aż odsłoni się tło, z którego się wyłaniają, najlepiej przez pępek, który jawi się

[2] Podczas gdy Therese Lichtenstein tłumaczy tytuł wstępnego eseju Bellmera do *Lalki* jako *Wspomnienia na temat lalki* [Memories of the Doll Theme], ja tłumaczę go jako *Pamiątki po lalce* [Souvenirs of the Doll]. Tytuł francuski brzmi *Souvenirs relatifs à la poupée*. Jestem wdzięczny Lichtenstein za tłumaczenie tekstu, z którego tu korzystam. Pozwoliłem sobie tylko zmienić jego tytuł.

jako kolorowa panorama podświetlona elektrycznością głęboko w brzuchu. Czyż nie takie powinno być rozwiązanie?

Hans Bellmer, *Souvenirs Relative to the Doll* [Pamiątki dotyczące lalki]

Niedostępna, ponieważ wszystko, co o niej, zamkniętej, można powiedzieć, to granica najmniejszej przestrzeni najwęższego widoku, w wyrachowaniu i w kłótni, wykłócając się i kalkulując, próbujemy odnaleźć własne serce i ocenić wiarę w dzieciństwo.

Paul Eluard, *Les jeux de la poupée* [Gry lalki]

Czymże są te pamiątki i jak się maja do lalki? W uproszczeniu, są to dwa cykle fotografii wykonanych przez Bellmera w latach 1933-1939 i powiązane z nimi teksty. Tematem pierwszego cyklu, składającego się głównie ze zbliżeń, jest konstrukcja. Na jednym ze zdjęć rozłożone części lalki widać z lotu ptaka (Rys. 2). Ułożona w pionie noga stanowi ramę dla tułowia, dłoni, stóp, dwóch szklanych oczu i kilku piór. Uważnie zaaranżowane części tworzą efekt całkowicie zdezartykułowanego *tableau*, bez cienia życia. Na innym zdjęciu stojąca lalka zdaje się pozować do portretu (Rys. 3). Widziana od tyłu, przytulona do ściany, ma na głowie czarną perukę i jest odziana w białą koszulkę. Koszulka jest uniesiona do pasa. Lalka zerka za siebie przez ramię, jakby uwodzicielsko. „Spojrzenie” lalki kontrastuje z gipsową twarzą bez wyrazu i pustymi oczodołami. Nieśmiała filuterność łączy się tu z ruiną, lalka będąca przedmiotem pożądania jednocześnie jest martwym fetyszem. Należy zwrócić uwagę na wieloznaczny status obrazu jako medium, mamy tu do czynienia z fotografią, rzeźbą i tekstem. Wymięta pościel i koronki, hula-hop i marmur, oparcie krzesła i róża na długiej łodydze wraz z butem na wysokim obcasie inicjują dziwną historię na temat składania i destrukcji lalki – rodzaj fotograficznego pamiętnika perwersji, różnicy płci i odsuniętych, lecz nawiedzających narracji.

„Na co ja patrzę?” To jedno z wielu pytań zadawanych widzowi przez lalkę. Ma ona szkielet z kijów od miotły i metalowych prętów, dłoń i dwie stopy wyrzeźbione z drewna, tułów i głowę z gipsu, kilka peruk, buty i pończochy, a także inne ubrania i rekwizyty, przez co właściwie nie można jej uznać za jednostkowe albo jednolite ciało. W rzeczywistości były dwie lalki. Bellmer wykonał 30 zdjęć pierwszej, nad którą pracował od 1933 do 1934 r. Czternaście z nich posłużyło za ilustracje do wydanej prywatnie w 1934 r. książeczki *Die Puppe* [Lalka]. Po tym, jak Bellmer zetknął się z surrealistami, wszystkie te fotografie zostały przedrukowane wraz z czterema wcześniej niepublikowanymi na dwóch stronach szóstego numeru „Minotaura”, pod tytułem *La Poupée: Variations le montage d'une mineure articulée* [Lalka. Wariacje na temat montażu przegubowej nieletniej]. W siódmym numerze „Minotaura” ukazały się kolejne zdjęcia lalki, tym razem jako ilustracje do wiersza *Appliquée* [Aplikacja] Paula Eluarda, zainspirowanego lalką. W czerwcu 1936 r. *Die Puppe* ukazała się we francuskim tłumaczeniu Roberta Valançay pod tytułem *La Poupée*. Wtedy też Bellmer zaczął konstruować swoją drugą, bardziej skomplikowaną lalkę, której kluczowym elementem był centralny przegub kulowy. Między 1935 a 1939 r. fotografował ją ponad sto razy. Piętnaście z tych zdjęć stanowiło oprawę czternastu wierszy Eluarda i *Notatek na temat przegubu kulowego* Bellmera w ksiażce *Les Jeux de la poupée* [Gry lalki]. Choć książka ta powstała już w 1939 r., głównie za sprawą II Wojny Światowej nie została opublikowana do 1949 r.

Głowa, dłonie i nogi pierwszej lalki zostały wykorzystane do budowy drugiej, ale Bellmer stworzył dodatkowe nogi, ramiona, tułowie, miednice i piersi. Nieporozumieniem jest więc mówienie o tych lalkach jako o zunifikowanych ciałach. Bardziej przypominają one to, co Freud opisuje jako polimorficznie perwersyjne dziecko, czy fragmentaryczne, niewyartykułowane kanały przyjemności, które nie są ani pojedyncze, ani mnogie. Dlatego można powiedzieć, że lalka uosabia całą gamę cielesnych rzeczywistości. Lalka jest jak dziecko autoerotycznie ssące kciuk i pocierające genitalia w trakcie oddawania moczu, które, jak pisze Freud w *Trzech rozprawach z teorii seksualności*, „można nakłonić do wszelkich rodzajów transgresji" (Freud 167). Bellmer jest właśnie uwodzicielem lalki.

W tekście *Wspomnienia na temat lalki* Bellmer przedstawia nam metodologię, którą wypracował na tym wczesnym etapie. Kreśląc analogie pomiędzy „małymi dziewczynkami" a innymi rzeczami ze swojego dzieciństwa, stwierdza, iż „pewne rzeczy w świecie małych dziewczynek zawsze były obiektem pożądania" (Bellmer 2001: 171). Zwraca uwagę na delikatność i pewnego rodzaju nieosiągalność tych rzeczy: „Często są to rzeczy kruche, takie jak jajka wielkanocne udekorowane gołąbkami i pierścieniami z różowego cukru, które poza tym, że kusiły, nie posiadały żadnych walorów" (Bellmer 2001: 171). W tym sensie pamiątki są świadomie traktowane w sposób fetyszystyczny, przynajmniej z punktu widzenia psychoanalizy. Jak pisze Bellmer, „ludzie tacy jak ja niechętnie przyznają, że to właśnie te rzeczy, o których nic nie wiemy, zapadają nam aż za bardzo w pamięć" (Bellmer 2001: 172). A jaki to „obiekt" bardziej zapada w pamięć niż matczyny fallus? Freud pisze w „Fetyszyzmie": „fetysz jest substytutem kobiecego (matczynego) fallusa, w który mały chłopiec kiedyś wierzył i którego – z dobrze nam znanych przyczyn – nie chce się wyzbyć" (96). Te dobrze nam znane przyczyny to traumy związane z rozwojem płciowym, dochodzenie do świadomości różnicy płci i najważniejsza – „kompleks kastracji". Według Freuda fetyszysta „jednocześnie zachowuje wiarę w matczyny fallus i wyrzeka się jej. Wobec konfliktu między siłą niechcianej obserwacji a intensywną awersją wobec niej osiągnięty zostaje kompromis, jaki możliwy jest tylko na mocy praw myśli nieświadomej, czyli w procesach pierwotnych" (Freud 2005: 96). Fetysz jest więc właśnie kompromisem. Wahając się pomiędzy fantazją i rzeczywistością zachowuje się jak substytut matczynego fallusa, dzięki czemu pozostaje obecny w swojej nieobecności.

Pamiątki po lalce Bellmera, cechujące się zarówno nadmiarem znaczeń, jak i pustym, martwym środkiem, zarówno nie-obecnością [*manque-à-être*] jak i punktem skupienia fiksacji, są porównywalne do matczynego fallusa. Ich ambiwalencji trudno nie zauważyć. Przybierając równocześnie postać fotografii, rzeźb i tekstów, a także przedmiotów erotycznych i znaków, pamiątki te nadają lalce niesamowity charakter zawieszony pomiędzy kobiecą osobowością a martwym przedmiotem. Bellmer czerpał z tych samych źródeł, na podstawie których Freud wypracował swoją koncepcję niesamowitości w eseju *Niesamowitość* z 1919 r. Obaj myśleli o lalkach i marionetkach w niemieckiej romantycznej literaturze i kulturze. Freud i Bellmer pracowali więc obok siebie. Rosalind Krauss pisze o fotografiach lalek Bellmera: „Nic nie naświetla całej tej serii, odgrywającej w nieskończoność proces konstruowania i rozczłonkowywania – czy też konstruowania jako rozczłonkowania – tak dobrze jak analiza [noweli E.T.A. Hoffmana] *Piaskun*" (86). Freud również pokazuje, że można dostrzec cenne powiązania między somatycznymi i semantycznymi aspektami niesamowitości. W sensie etymologicznym, *das Unheimlich* (niemiecki ekwiwalent niesamowitości) pozostaje w strukturalnej relacji ze swoim językowym antonimem *das Heimlich*, który tłumaczy się jako „znajomy", ale również jako „skryty". Niesamowite będzie „to, co zostało wyparte, a teraz powraca" (Freud

2005: 147). Z drugiej strony, jak to ujął Friedrich Schelling, „niesamowite jest to, co nazywa się tym wszystkim, co miało pozostać sekretne i ukryte, a teraz wyszło na jaw" (Schelling cyt. za Freud 2005: 132). Freud ilustruje tę myśl w analizie noweli Hoffmana o Natanielu, który popada w szaleństwo, gdy powracają traumy z dzieciństwa, ale również z powodu swojej irracjonalnej miłości do Olimpii, lalki wielkości kobiety, którą przypadkowo bierze za prawdziwą osobę. Freud niemal zupełnie pomija tę część opowiadania, jakby „wypierał" efekt niesamowitości wywoływany przez Olimpię. Zauroczony przez Olimpię Nataniel podgląda ją z ukrycia. Gdy przychodzi prosić o jej rękę, przypadkowo staje się świadkiem awantury z udziałem twórcy Olimpii, Profesora Spalizini i Coppoli o to, do którego z nich należą jej oczy. Wtedy dopiero Nathaniel uświadamia sobie swój błąd, ale nie powstrzymuje go to od samobójczego skoku na końcu opowiadania. Niepokojąca wątpliwość opisana przez Freuda jest tym samym niepokojem, który wywołują pamiątki Bellmera.

Z lalką związany jest mit początku. Sam Bellmera twierdził, że inspiracją były trzy wydarzenia, które miały miejsce niemal równocześnie. Najpierw otrzymał od matki pudło pełne zepsutych lalek, czasopism ilustrowanych linorytami, szklanych kulek, przebrań i innych rzeczy związanych ze swoim dzieciństwem. Mniej więcej w tym samym czasie jego rodzina przeprowadziła się z Karlsruhe do Berlina. Bellmer ponownie nawiązał kontakt ze swoją młodszą kuzynką, Ursulą Naguschewski, która była obiektem jego erotycznych ciągot od czasów wspólnie spędzonej młodości. Teraz, gdy kuzynka znów była w pobliżu, ale już jako niezależna młoda kobieta, Bellmer zaczyna powracać do swoich młodzieńczych fantazji. Ale dopiero w 1932 r. – gdy obejrzał wystawioną przez Maxa Reinhardta operę *„powieści Hoffmana* – nadeszła prawdziwa inspiracja dla lalki. Bellmer później opowie, jak zafascynowany i jednocześnie przerażony oglądał koniec Aktu I, gdy Olimpia jest rozczłonkowywana (Webb i Short 2006: 20-22).

Inspirację tą sceną widzimy w innym obrazie z *Lalki*, w którym lalka, rozebrana na części, jest sfotografowana z lotu ptaka na pasiastym materacu (Rys. 4). Jej głowa leży obok tułowia, kończyn, szklanego oka i ciemnej peruki. Biegnące po przekątnej paski materaca pod lalką i jej łysa głowa uwypuklają fakturę jej brzucha i nieowłosionego łona. Widziana na przemian jako fetysz, uwodzicielka i ofiara, lalka wywołuje u widza złożony efekt emocjonalny, coś pomiędzy fascynacją, obrzydzeniem i niepokojem. Prawdopodobnie dlatego Hal Foster w *Compulsive Beauty* [Kompulsywne piękno] posługuje się marcusiańskim pojęciem „desublimacji" w odniesieniu do Bellmera. W meandrach kastrujących i fetyszystycznych form Foster dopatruje się uwalniania wypartych niemowlęcych popędów. „Klarowniej niż jakikolwiek inny surrealista", tłumaczy Foster, „Bellmer ilustruje napięcie pomiędzy wiązaniem a rozbijaniem, a także oscylację pomiędzy sadyzmem i masochizmem, tak charakterystyczną dla surrealizmu" (Foster 1993: 107).

Sposób, w jaki Bellmer, jako jeden z surrealistów, posługuje się niesamowitością (*unheimliche*) wcale nie jest oczywisty. Gdy w 1925 r. surrealizm był w fazie wschodzącej, Bellmer wybrał się po raz pierwszy w podróż do Paryża. Nie znał jeszcze prac Bretona i innych surrealistów. Bretona i całą resztę spotkał dopiero za drugim razem, po tym, jak jego tekst ukazał się w „Minotaurze". Robert Short spekuluje jednak, że proliferacja automatów i manekinów w surrealizmie tego okresu, tuż po kontaktach surrealistów z Bellmerem, sugeruje, iż wywarł on na nich wpływ. Short zwraca szczególną uwagę na Międzynarodową Wystawę Surrealistyczną z 1938 r., w ramach której zdjęcia lalki Bellmera sąsiadowały z manekinami ubranymi przez Maxa Ernsta, Joan Miró, Mana Raya, Marcela

Duchampa, Salvadora Dalí, André Massona i innych. Lalka Bellmera stanowiła w tym otoczeniu „archetypiczny obiekt surrealistyczny" (Webb i Short 2006: 35).

Ta na pozór niewinna zabawka, uprowadzona z chronionej przestrzeni pokoju dziecięcego, została zamieniona w krzykliwy fetysz wzbudzający wieloznaczne, niemożliwe do wypowiedzenia, lecz namacalne erotyczne pożądanie. Żaden surrealistyczny obiekt nie zawiera w sobie tylu zagadek – nie tylko tych, o których pisał Hoffman, dotyczących różnicy między naturalnym i sztucznym, żywym i martwym, ale nowych bellmerowskich zagadek dotyczących dzieciństwa i kobiecości, pomiędzy którymi zawieszona jest lalka. Bellmer zawarł w tych pracach wiedzę na temat przedwcześnie dojrzałej seksualności dziecka, już wcześniej obszernie udokumentowanej przez Freuda, ale też ślady dziecięcej wyobraźni i tęsknot w psychice dorosłych (Webb i Short 2006: 35).

Ale wpływ był niewątpliwie obopólny. Tuż po powrocie do Berlina Bellmer rozpoczął prace nad drugą lalką. Była ona bardziej skomplikowana od swojej poprzedniczki, częściowo w reakcji na entuzjastyczną recepcję jego prac przez innych surrealistów. W tym okresie Bellmer zaczyna przenosić lalkę ze stosunkowo zamkniętej przestrzeni swojego mieszkania między innymi do pobliskiego lasu, na klatkę schodową, do piwnicy i na stóg siana. Zaczyna też tworzyć kompozycje z dwoma tułowiami, a także z dwoma parami nóg sterczących z przeciwległych końców tułowia. „Ta gra należy do kategorii »poezji eksperymentalnej«", pisze we wstępie do drugiego cyklu fotografii lalek. „Jeżeli pamięta się o kluczowej metodzie prowokacji w grze, to zabawka będzie jawić się jako prowokacyjny obiekt" (Bellmer 2000: 212). Podejmując w coraz bardziej wyzywający sposób temat perwersji i skandalu, które w pierwszym cyklu były jedynie zasugerowane, poszerzał swój repertuar o surrealistyczną koncepcję prowokacyjnej zabawki jako poezji eksperymentalnej.

Na tym polega skandal lalki, tym bardziej skandalicznej ponieważ odzwierciedlała to, co Rosalind Krauss nazywa skandalem surrealistycznej fotografii, czyli jej skandalicznej „fetyszyzacji rzeczywistości", negującej różnicę pomiędzy „naturalnym" a „wymyślonym" (Kraus 1985: 69). Jak tłumaczy Krauss, fetyszyzm nie tylko Bellmera ale surrealistycznej fotografii jako takiej opiera się na zaprzeczeniu, że „naturalne" istnieje – zaprzeczeniu wynikającemu z różnicy płciowej. Pisze ona, że „jeżeli fetyszyzm polega na podstawieniu tego, co nienaturalne w miejscu naturalnego, to zasadza się on na odmowie akceptacji różnicy płci" (Krauss 1985: 71). Według Krauss, właśnie tak surrealistyczna fotografia fabrykuje rzeczywistość. Lecz zaprzeczenie, o którym mowa powyżej jest niejednorodne. Jak zauważa Hal Foster, niekiedy w ramach surrealizmu – na przykład u Bellmera – piętrzą się formy kastracyjne i fetyszystyczne. W innych przypadkach formy kastracyjne są wypierane. „Pod tym względem lalki mogą przekraczać (czy może sprawować sadystyczną potrzebę kontroli), aż do momentu, w którym męski podmiot zmierzy się ze swym największym lękiem – przed rozczłonkowaniem, utratą integralności i rozpadem" (Foster 1991: 94). Biorąc to pod uwagę Foster sądzi, że to, co u Bellmera najbardziej perwersyjne i sadystyczne jest właśnie tym, co stawia go po stronie kobiecości, płynności a w efekcie w opozycji do „porządku fallicznego.

Seksualność jest „Artylerzystką w stanie łaski"

W tekście *Petite anatomie de l'inconscient physique ou l'anatomie de l'image* z 1954 r., opisującym to, co Bellmer postrzega jako fizjologiczne parametry pożądania i erotyzmu, powraca on do spostrzeżeń Freuda odnośnie przemieszczeń i kondensacji zachodzących pomiędzy językiem a rzeczywistością materialną. Bellmer zwraca tu uwagę na dokonujące się między nimi podmiany, na ich wzajemną zwrotność i wymienność. Obserwując ból zęba, który powoduje skurcz dłoni i palców, Bellmer ponownie dostrzega migrację centrum podniecenia w przypadku nastolatki badanej przez Lombroso, która wraz z początkiem menstruacji i związanymi z nią atakami histerii i lunatyzmu, utraciła wzrok, lecz widziała nadal poprzez nos i lewą małżowinę uszną. To samo dostrzega u innej dziewczyny, która w sposób histeryczny przemieściła projekcje swoich genitaliów na oko, ucho i nos. Dla Bellmera jest to coś więcej niż synestezja, doświadczenia te ilustrują „przedziwne połączenie tego, co jednocześnie 'prawdziwe' i 'wirtualne', 'dopuszczalne' i 'zakazane', które pozwala komponentom jednej strony dychotomii zdobyć to, co druga strona dychotomii w pewnym sensie oddaje" (Bellmer 2004: 8). To właśnie w tym tekście odsłania fetyszystyczny aspekt swojej twórczości.

Do chwili obecnej nikt poważnie nie zastanawiał się nad tym, na ile obraz pożądanej kobiety jest z góry zdeterminowany przez obraz pożądającego ją mężczyzny. Proces ten składa się z serii projekcji fallicznych, które stopniowo przechodzą od elementu kobiety do całości w taki sposób, ze palec kobiety, jej dłoń, ręka czy noga staje się narządem seksualnym mężczyzny. Tym sposobem narząd płciowy mężczyzny może być nogą kobiety w ciasnej pończosze przesłaniającej nabrzmiałe udo, czy też para zaokrąglonych pośladków podkreślających nieco wygiętą linię kręgosłupa (Bellmer 2004: 25).

Między myślą Bellmera i Lacana znajdziemy wiele paraleli, szczególnie w tekście *Znaczenie fallusa*. Jak to ujął Lacan, używając własnej terminologii, „fallus jest znaczącym, którego funkcja w intrasubiektywnej ekonomii analizy może unieść zasłonę z funkcji, którą pełnił w misteriach. Bowiem to fallus jest znaczącym przeznaczonym do oznaczania efektów znaczenia w ogóle, o ile znaczący warunkuje je poprzez swoją obecność jako znaczący" (Lacan 2006: 579). Fakt, iż Bellmer nie posługuje się terminologią „sygnifikacji" Saussure'a, nie powinien przesłaniać nam analogii. Trzeba zastanowić się nad rolą metonimii i przenośni w bellmerowskim ciele-jako-anagramie. Paralele pomiędzy Bellmerem i Lacanem też nie są przypadkowe. Ponieważ obaj publikowali swoje wczesne prace w czasopiśmie „Minotaur" Alberta Skiry, jest prawdopodobne, że zainteresowania Bellmera i Lacana relacją pomiędzy językiem a erogennym ciałem były pochodną zarówno ich przyjaźni, jak i z pytań wynikających z ducha epoki. Wymowne są komentarze Shorta na temat recepcji *Petite anatomie* [Małej anatomii] Bellmera w 1954 r.:

> Sam Breton, mimo wiecznych zastrzeżeń do Bellmera, natychmiast przesłał mu gratulacje pocztą pneumatyczną. Psychiatra Jacques Lacan nie krył swojego entuzjazmu, a stary znajomy Bellmera, dr [Gaston] Ferdière, zwięźle wyraził swoją aprobatę słowami »Tak jest«. [it's correct]. Ale najstosowniejsze powitanie książki nadeszło ze strony Mana Raya, który przesłał Bellmerowi anagram „Image-Magie" [obraz-magia]. (Webb i Short 2006: 121)

Jeżeli chodzi o zbieżność pomiędzy twórczością Bellmera a wyłaniającymi się formami surrealistycznego erotyzmu, to miejsce tej twórczości jest na przecięciu transgresji, reprezentacji i ludzkiego ciała. Mahon pisze na temat Międzynarodowej Wystawy Surrealistycznej z 1959 r. dedykowanej Erosowi, a szczególnie jego ciemniejszemu elementowi wywodzącemu się od de Sade'a: „najlepsze miejsce zarezerwowano tu dla Lalki Hansa Bellmera, zwisającej z sufitu jak ofiara de Sade'a, jej ciało tak wystylizowane i powykręcane, że wyglądało jak dwunożny potwór, z którego formą kontrastowały dwie pary dziewczęcych trzewików i skarpet oraz pusty wyraz twarzy" (Mahon 2005: 159). Konfigurację tę zaprezentowano obok pracy kanadyjskiej surrealistki Mimi Parent, „Masculine-Feminine": „krawat wykonany z kobiecych włosów spina kołnierz białej koszuli i wyłogi czarnej marynarki". Zdjęcie tej pracy wykorzystano na zaproszeniu na wystawę. Jak zauważa Mahon, „włosy były seksualnie sugestywne, ale jednocześnie makabryczne, nasuwające na myśl skalp czy coś w rodzaju trofeum" (Mahon 2005: 152). Jeżeli fetyszyzm nie jest w tych pracach dosłowny, to na pewno jest zamierzony – zamierzony i oparty na (być może niekiedy nieświadomym) zaprzeczeniu różnicy płci.

Czy Bellmer pracuje w obrębie rejestru fallicznego, czy nie? Pytanie to należałoby zadać w odniesieniu do całej międzywojennej awangardy, czyli dada i surrealizmu, ale też jej literackich antenatów, takich jak de Sade, Beaudelaire i Lautréamont. Pytanie to jest szczególnie istotne w przypadku Bellmera z uwagi na jego długotrwałą i poważną fascynację erotyzmem. Można by nawet uznać tę tematykę za główną stawkę jego pracy, czy też pewnego rodzaju ryzykowny zakład o wartość perwersji, ale też o wagę, jaką niesie taka wartość. „Chciałem pomóc ludziom pozbyć się swoich kompleksów", tłumaczył później, „by mogli pogodzić się ze swymi instynktami, tak jak sam usiłowałem to robić. Pewnie chciałem, by ludzie naprawdę doświadczali swych ciał – a wydaje mi się, że to jest możliwe jedynie przez seks" (cyt. za Webb 1975: 370). Nic dziwnego, że twórczość Bellmera jest dla widza poważnym wyzwaniem.

To wyzwanie jest powodem, dla którego Krauss i Foster stwierdzają, iż „mylą się ci, którzy twierdzą, że surrealizm jest po prostu mizoginiczny czy antyfeministyczny" (Krauss 17). W pracy *Bachelors* [Kawalerowie] na temat dziewięciu artystek, w której Bellmer pojawia się obok Claude Cahun, Dory Maar i innych kobiet, Krauss omawia odbitkę żelatynowo-srebrną zdjęcia dwóch kobiecych nóg Dory Maar z 1936 r. I tłumaczy, że „efekt kompletnego zamazania na obrazie, który jest w większości idealnie ostry, wytwarza niejednoznaczność płci, która w efekcie ukazuje ciało-w-trakcie-przeróbki, projektowane przez falliczną kobietę" (Krauss 1999: 19). Poprzez nawiązanie do matki modliszki – która, jak zauważa Krauss, też jest po prostu parą nóg – tłumaczy kastracyjne i fetyszystyczne elementy tych zdjęć – cechy, które dostrzega również u Bellmera. Odrzucając zawężające odczytania surrealizmu, sugeruje, że zdjęcia lalki Bellmera, podobnie jak zdjęcia Maar i innych surrealistów, są dalekie od reifikowania patriarchalnych norm i wyrażają raczej głęboką ambiwalencję, która dekonstruuje stabilność męskiego ego, tak jak to już wcześniej robił de Sade. Należy podkreślić, że dla Krauss, Fostera i innych „ciało-w-trakcie-przeróbki" stanowi bezpośredni atak na pozorną spójność faszystowskiej podmiotowości.

Xavière Gauthier jest jedną z najwcześniejszych i najbardziej przenikliwych feministycznych interpretatorek Bellmera. Pisze ona, że „»Greedy Little Girls« [Zachłanne małe dziewczynki] Bellmera poddają się autosodomii, wyrażając ewidentną przyjemność i ból" a następnie stwierdza, że „lalka,

którą tradycyjnie daje się małym dziewczynkom, by im pomóc w przygotowywaniu się do roli matki, jest poszatkowana w sadystyczny sposób, a następnie ustawiona w wyzywającej pozie" (Gauthier 1971: 25-26). Ale krytykuje ona Bellmera tylko jako przedstawiciela surrealizmu jako takiego. Rozpoczynając i kończąc swą analizę Bellmerem, wykorzystuje jego konstrukcję „Artylerzystka w stanie łaski" jako emblematyczną dla stosunku surrealistów do seksu. Artylerzystka o wysokości około metra zbudowana jest z wymiennych części; jej pęknięta głowa bez twarzy i amalgamat elementów mechanicznych i quasi-ludzkich przypomina jednocześnie kobiece ciało, maszynę i modliszkę (Rys. 5). Gauthier pisała, że „surrealizm starał się wprowadzić karabin maszynowy do serca mieszczańskiego świata i przez dwadzieścia lat trzymać ten świat na celowniku" (Gauthier 1971: 23). Według niej, dla surrealistów seksualność i erotyzm nie stanowiły celów samych w sobie, tylko ulubioną broń do atakowania mieszczańskiego społeczeństwa. Subwersywna moc, której surrealiści dopatrują się w Erosie, w połączeniu z nadrzędnym celem wywracania wartości przede wszystkim seksualnych jest tym, co najbardziej odróżnia surrealizm od rewolucyjnego marksizmu, z którym jednak ma wiele wspólnego (Gauthier 1971: 36-38).

Taka, według Gauthier, jest nadzieja surrealizmu: „perwersja i jej współudział w destrukcji społeczeństwa" (Gauthier 1971: 48). To zainteresowanie destrukcyjną siłą Erosa, wyrażone najlepiej w postaci poetyckiej alegorii w *Chants de Maldoror* Lautréamonta, gdy Maldoror zawiera „pakt z Prostytucją, by siać zamęt w rodzinach" (36), przenika z symbolizmu do różnych akspektów dwudziestowiecznej awangardy, ale jest szczególnie widoczne w surrealizmie. Wywodząca się od de Sade'a idea „perwersji i jej współudział w destrukcji społeczeństwa" tworzy jeżeli nie tradycję, to nadzieję, która znajduje swój największy potencjał dekonstrukcyjny w systematyzacji myśli de Sade'a przez Bataille'a, Pierra Klossowskiego i innych. Gdy przyjrzymy się odczytaniom de Sade'a przez Klossowskiego i Bataille'a, eschatologiczna moc perwersji zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek ludzkiego pierwiastka czy podstawy dla porządku społecznego poza Bogiem. Tę zdecydowanie nietzscheańską myśl rozwijali po wojnie między innymi Gilles Deleuze i Michel Foucault. Dla Klossowskiego to, co osiąga „intergralna potworność" u de Sade'a to likwidacja binarnego podziału płci na rzecz pojedynczej i perwersyjnej polimorficzności. Jak pisze:

> Bezpośredni efekt integralnej potworności wymyślonej przez de Sade'a to doprowadzenie do wymiany specyficznych cech płci. Efekt ten nie polega na prostej symetrycznej zamianie schematu zróżnicowania w obrębie każdej z dwóch płci, z czynną i bierną pederastią z jednej strony i lesbianizmem i trybadyzmem z drugiej. W integralnej potworności rozumianej jako projekt dydaktyczny na rzecz zmysłowej polimorficzności, dwoje przedstawicieli gatunku, mężczyzna i kobieta, przyjmą w obcowaniu ze sobą dwojaki model. Każda z dwóch płci uwewnętrznia ten dwojaki model nie tylko z uwagi na właściwą sobie ambiwalencję, ale również z powodu ornamentacji, w jaką Sade tę ambiwalencję przyozdabia. (Klossowski 1991: 35)

U Bellmera Gauthier dostrzega to samo, co u de Sade'a. Jak pisze, „U Bellmera, tak jak u de Sade'a, traci się swoje ciało, [które] wkręca się w ciało drugie, tworząc coś w rodzaju androgyne (takie jak Juliette de Sade'a)" (Gauthier 1971: 57). Mimo iż Gauthier pozostaje sceptycznie nastawiona do tych koncepcji i wydaje się, że woli, by każda z płci utrzymywała się w opozycji do drugiej, jej spostrzeżenia pokazują, że nawet dla zdecydowanych krytyków sadystyczna przemoc Bellmera i de Sade's problematyzuje prostą opozycję płci.

Dlatego też, jeżeli Bellmer polega na fallicznym rejestrze, robi to całkowicie świadomie i samokrytycznie. Ciało-jako-anagram wyraża przynajmniej tyle: jest ono projektem erotycznym, który jest jednocześnie onanistyczny i oniryczny, lecz projekt ten ani nie ignoruje istnienia norm płci kulturowej, ani nie przemawia na rzecz ich utrzymania. Jeżeli, jak sugeruje Lacan, fallus jest znaczącym przeznaczonym do oznaczania efektów znaczenia w ogóle" (Lacan 2006: 579), to ciało-jako-anagram Bellmera sugeruje coś przeciwnego – „efekty znaczeniowe" poza rejestrem fallicznym. O ile, bowiem przez wyparcie i zakaz, przez sublimację i perwersję pożądanie i zasada przyjemności przechodzą przez ciało kondensując i nakładając się na język i świadomość, o tyle to właśnie w ciele, w tej tajemnicy seksualnej różnicy, zachodzą „efekty znaczeniowe", a fallus zostaje podważony najbardziej bezpośrednio. Bellmer pokazuje nam to w swoim obrazie fallusa wyłaniającego się z sromu przedstawionego w *Małej anatomii*. Jak pisze, „Gdy już znajdę się zdrętwiały pod plisowaną spódnicą wszystkich twoich palców i zmęczę się rozplataniem wieńców owijających półsen twojego nienarodzonego owocu, wtedy tchniesz we mnie swój zapach i swoją gorączkę, by w pełnym świetle moja płeć wyłoniła się z twojej" (Bellmer 2004: 43-44). Oczywiście jest w tych słowach pewnego rodzaju przemoc. Lecz potępianie czy deprecjonowanie Bellmera z uwagi na tę przemoc jest trywializowaniem i ignorowaniem niezwykłego artysty, który jest trudny i tragiczny, to pewne, ale jako artysta zarówno podważa normy płci kulturowej, jak i je reifikuje. Uczucia, które wywołują w nas prace Bellmera należy odróżniać od siły tych uczuć; siła oddziaływania jego prac jest jedynym testamentem ich znaczenia. Trzeba to jasno powiedzieć: seksualność jest niebezpieczna. Stanowi trudność leżącą u podstaw nie tylko psychicznego „zdrowia", ale także „patologii". Bellmer pomaga nam zmierzyć się z tym niebezpieczeństwem. Chciałby nam uświadomić, że seksualność to Artylerzystka w stanie łaski: Nie tylko ją rżniesz! Ona cię pożre jak matka-modliszka po kopulacji!

Bibliografia

Bataille, Georges. 1986/2001. *Eroticism*. Tłum. M. Dalwood. London: Penguin Books.

Bellmer, Hans. 2004. *Little Anatomy of the Unconscious, or The Anatomy of the Image.* Tłum. J. Graham. Dominion, VT: Dominion Publishing.

- - -. 2001. *Memories of the Doll Theme.* Tłum. P. Chametzky, Susan Felleman i Jochen Schindler. W: Therese Lichtenstein. *Behind Closed Doors: The Art of Hans Bellmer.* Berkeley: University of California Press. s. 169-174.

- - -. 2000. *Notes on the Subject of the Ball Joint*. W: (red.) Taylor, Sue. *Hans Bellmer: The Anatomy of Anxiety*. Cambridge: MIT Press. s. 212-218.

Breton, André. 1969. *Second Manifesto of Surrealism*. W: *Manifestos of Surrealism.* Tłum. R. Seaver and H. R. Lane. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press. s. 117-194.

Freud, Sigmund. 2005. *Fetishism*. *The Unconscious*. Tłum. G. Frankland. London: Penguin, s. 93-100.

Foster, Hal. 1991. *Amor Fou*. „October" 56. High/Low: Art and Mass Culture: s. 64-97.

- - -. 1993. *Compulsive Beauty*. Cambridge: MIT Press.

- - -. 2003. *The Uncanny*. W: *The Uncanny.* Tłum. D. McLintock. London: Penguin, s. 121-162.

- - -. 2006. *Three Essays on Sexual Theory*. W: *The Psychology of Love.* Tłum. S. Whiteside. London: Penguin, s. 111-220.

Gauthier, Xavière. 1971. *Surréalisme et sexualité.* Paris: Éditions Gallimard.

Kittelmann, Udo, Kyllikki Zacharias (red.). 2010. *Hans Bellmer – Louise Bourgeois: Double Sexus*. Berlin: Sammlung Scharf-Gerstenberg.

Klossowski, Pierre. 1991. *Sade My Neighbour.* Tłum. Alphonso Lingis. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Krauss, Rosalind. 1999. *Bachelors*. Cambridge: MIT Press.

- - -. 1985. *Corpus Delecti.* „October" 33, s. 31-72.

Lacan, Jacques. 2006. *The Signification of the Phallus*. W: *Écrits*. Tłum. B. Fink. W. W. New York: Norton & Company.

Lautréamont, Comte de. *Maldoror and Poems.* Tłum

. Paul Knight. London: Penguin Books, 1978.

Mahon, Alyce. 2005. *Surrealism and the Politics of Eros, 1938-1968*. London: Thames & Hudson.

Peppiatt, Michael. 1973. *Balthus, Klossowski, Bellmer: Three Approaches to the Flesh*. „Art International", s. 23-28, 65.

Webb, Peter. 1975. *The Erotic Arts.* London: Secker & Warburg.

- - -, Short, Robert. 2006. *Death, Desire and the Doll: The Life and Art of Hans Bellmer*. Los Angeles, CA: Solar Books.

Mężczyźni z niepełnosprawnością fizyczną jako klienci agencji towarzyskich. Perspektywa pracownic seksualnych

Izabela Ślęzak
Uniwersytet Łódzki

Choć w ostatnich latach naukowcy coraz częściej poruszają w badaniach empirycznych temat seksualności osób niepełnosprawnych, potoczna wiedza na ten temat pozostaje fragmentaryczna oraz przepełniona stereotypami. Sposoby zaspokajania przez osoby niepełnosprawne potrzeb w tym zakresie objęte są tabu, szczególnie, jeśli wiążą się z innymi stabuizowanymi sferami, np. komercyjnymi usługami seksualnymi. Tymczasem osoby niepełnosprawne stanowią jedną z kategorii klientów odwiedzających pracowników seksualnych. W rezultacie mamy do czynienia ze specyficzną sytuacją, w której osoby społecznie spychane na margines (pracownicy seksualni) spotykają się z niepełnosprawnymi klientami, którzy nie tylko są społecznie wykluczani, ale także w powszechnym rozumieniu pozbawieni potrzeb seksualnych. Artykuł przedstawia perspektywę kobiet świadczących usługi seksualne w agencjach towarzyskich, które spotkały się z niepełnosprawnymi klientami. Prezentuje sposób, w jaki postrzegały one potrzeby seksualne u tej kategorii mężczyzn oraz jak definiowały swoją rolę w ich zaspokojeniu. Przedstawia także sposoby postrzegania przez pracownice seksualne ciała niepełnosprawnych mężczyzn, co przekładało się na gotowość przyjęcia ich w roli klientów. Dane empiryczne będące podstawą artykułu pochodzą z wywiadów swobodnych z pracownicami agencji towarzyskich przeprowadzonych w ramach projektu dotyczącego sytuacji pracy kobiet w agencjach. Zostały one poddane analizie za pomocą procedur analitycznych metodologii teorii ugruntowanej.

Słowa kluczowe: *agencje towarzyskie, praca seksualna, prostytucja, niepełnosprawni mężczyźni, potrzeby seksualne*

Wstęp

Temat seksualności osób z różnego rodzaju niepełnosprawnościami, po latach niedostrzegania i unieważniania w dyskursie naukowym, w ostatnim czasie jest w nim coraz wyraźniej obecny. Ze względu na interdyscyplinarny charakter tego zagadnienia, stanowi ono obszar zainteresowania badaczy oraz praktyków reprezentujących różne obszary i dziedziny nauki – od medycyny i seksuologii po pedagogikę czy socjologię. Każda z tych perspektyw, akcentując nieco inne wątki, zwraca jednocześnie uwagę na potrzeby i braki w zakresie edukacji, terapii, a także świadomości społecznej (również wśród profesjonalistów zajmujących się rehabilitacją osób niepełnosprawnych), dotyczącej sfery potrzeb seksualnych i życia intymnego osób z różnymi dysfunkcjami.

Seksuologowie zauważają, że poczucie satysfakcji w sferze seksualnej jest ważnym elementem składowym oceny jakości życia (Izdebski 2006: 75) i wpływa na całokształt rozwoju jednostki, co nabiera szczególnego znaczenia w przypadku osób niepełnosprawnych. Jak zauważa socjolog Antonina Ostrowska (2007: 13), satysfakcjonujące życie intymne w przypadku wielu osób niepełnosprawnych ma być może więcej pozytywnych konsekwencji niż dla ogółu osób aktywnych seksualnie. W tym kontekście szczególnie ważne jest bowiem nie tylko bycie spełnionym w związku, ale będące tego

pochodną poczucie osoby niepełnosprawnej, że jest akceptowana (a także, że akceptowane jest jej ciało). Pozytywna samoocena, która wiąże się z udanym życiem seksualnym, może przekładać się na szybsze przystosowanie do codzienności z niepełnosprawnością i twórcze funkcjonowanie w różnych rolach społecznych (Ostrowska 2007: 13).

Należy jednak zaznaczyć, że życie intymne osób niepełnosprawnych powinno być postrzegane nie tylko z perspektywy korzyści dla przebiegu rehabilitacji społecznej, ale jako niezbywalne prawo do ekspresji własnych potrzeb seksualnych. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że osoby niepełnosprawne mają prawo spełniać się seksualnie dla cielesnej rozkoszy i satysfakcji, jaką mogą czerpać z seksu (Ostrowska 2007: 14). Choć potrzeby i preferencje seksualne oraz znaczenia przypisywane aktywności seksualnej mogą być w grupie osób niepełnosprawnych (tak jak i wśród ogółu ludności) zróżnicowane, każdy powinien mieć możliwość decydowania o kształcie własnego życia intymnego.

Z drugiej strony, mimo powyższych postulatów i obecnej w dyskursie naukowym perspektywy dowartościowującej potrzeby seksualne osób niepełnosprawnych, w powszechnych, stereotypowych ujęciach osoby te są niezmiennie przedstawiane jako aseksualne. Co bardziej niepokojące, także popularne modele adaptacji, rehabilitacji czy integracji nie zawierają (lub zawierają zbyt mało) propozycji działań, które mogłyby pomóc osobom niepełnosprawnym w realizacji tych najbardziej osobistych i intymnych potrzeb (Ostrowska 2007: 14). Kulturowo usankcjonowane zepchnięcie na margines potrzeb seksualnych osób niepełnosprawnych powoduje, że proces rehabilitacji w niewielkim stopniu dotyczy sfery seksualnej. Osoby te, ze swoimi fantazjami i potrzebami, ale i frustracjami i trudnościami, zbyt często pozostają same, nierozumiane przez partnerów czy członków rodzin oraz pozbawione wsparcia profesjonalistów, którzy mogliby ułatwić odnalezienie indywidualnego sposobu radzenia sobie w tej trudnej sytuacji.

Zarysowany powyżej problem jest niezwykle złożony. Ze względu na wielość możliwych tropów interpretacyjnych, warto precyzyjnie zaznaczyć, jakie kwestie zostaną poruszone w niniejszym artykule, a jakie wykraczają poza jego ramy. Przede wszystkim, w artykule koncentruję się na sytuacji mężczyzn, którzy zdecydowali się zaspokoić swoje potrzeby seksualne poprzez komercyjne usługi realizowane w agencjach towarzyskich. Jest to jedna z dróg, która w powszechnym postrzeganiu przeznaczona jest dla osób niepotrafiących w inny sposób znaleźć partnera seksualnego, a więc także dla osób niepełnosprawnych[1]. Rzecz jasna, niepełnosprawni mężczyźni nie są skazani na

[1] Sposób rozumienia tego, czym jest prostytucja i jakie prawa przysługują osobom, które są w nią zaangażowane jest bardzo zróżnicowany i historycznie zmienny. w starożytności prostytucję postrzegano jako dostępną dla wszystkich mężczyzn drogę realizacji potrzeb seksualnych. Służył temu sposób organizacji i niskie ceny w „publicznych" przybytkach, a także zróżnicowanie oferty, dostosowanej do oczekiwań mężczyzn pochodzących z różnych klas społecznych, od miejskiej biedoty po mieszkańców dworów królewskich i cesarskich (Roberts 1997). z kolei w pismach myślicieli katolickich wczesnego średniowiecza można odnaleźć pogląd, że skoro nie udało się całkowicie wyeliminować prostytucji z życia społecznego, powinna być ona traktowana jako „wentyl bezpieczeństwa", niezbędne (choć nie chwalebne) wyjście dla mężczyzn, którzy nie są w stanie realizować ideału monogamicznego związku małżeńskiego lub też z różnych względów nie potrafią zdobyć partnerki seksualnej (Karpiński 1997: 31, Roberts 1997, rozdz. IV, Rossiaud 1997: 131). w definicjach prostytucji jeszcze w wieku XX podkreślano, że jedną z jej cech konstytutywnych jest świadczenie usług wszystkim bez wyboru i bez możliwości odmowy (Antoniszyn, Marek 1985: 8). Współczesne ujęcia problemu, na które duży wpływ mają koncepcje feministyczne, można podzielić na kilka nurtów. Na jednym krańcu kontinuum znajdują się podejścia, zgodnie z którymi prostytucja to współczesna forma niewolnictwa (często jest ona utożsamiana z handlem ludźmi), opłacony gwałt, nierozerwalnie związany z przemocą mężczyzn wobec kobiet oraz patriarchalną wizją seksualności (Dworkin 1992,

korzystanie z prostytucji i nie jest to jedyny dostępny dla nich sposób zaspokajania potrzeb seksualnych. Wielu z nich z powodzeniem poszukuje spełnienia w tej sferze poprzez niekomercyjne relacje, tworząc udane związki, w których seks zajmuje ważne miejsce. Dla wielu osób relacje intymne z obcym, obojętnym emocjonalne człowiekiem, który za wspólnie spędzony czas pobiera opłatę, nie są akceptowalną czy pożądaną drogą zaspokajania własnych potrzeb seksualnych. W artykule przedstawiam więc tylko jeden z możliwych wzorców zachowań niepełnosprawnych mężczyzn, nie przesądzając czy wizyta w agencji towarzyskiej jest jedynym realizowanym przez nich sposobem zaspokajania potrzeb seksualnych.

Warto także zaznaczyć, że podstawą empiryczną niniejszego tekstu są wywiady z pracownicami seksualnymi i ich opowieści o klientach, nie zaś relacje niepełnosprawnych mężczyzn z ich wizyt w agencjach. Celem tekstu jest więc rekonstrukcja obrazu niepełnosprawnego klienta budowanego przez kobiety świadczące usługi seksualne oraz szerzej, sposobu rozumienia przez nie seksualności niepełnosprawnych mężczyzn (sfery postrzeganej powszechnie jako tabu). Jest to o tyle ciekawe, że badane kobiety na co dzień same doświadczają stygmatyzacji społecznej, ściśle związanej ze sposobem rozumienia w naszej kulturze tego, jak powinny być zaspokajane potrzeby seksualne osób dorosłych. W planowanych dalszych badaniach obraz ten zostanie zestawiony z wypowiedziami niepełnosprawnych mężczyzn, którzy udają się do agencji w roli klienta.

Przedmiotem analizy w niniejszym tekście nie jest sytuacja niepełnosprawnych kobiet, choć ich seksualność, wykraczając poza społeczne wyobrażenia i kulturowe skrypty, jest unieważniana i tabuizowana (por. Długołęcka 2012) być może silniej, niż dzieje się to w przypadku niepełnosprawnych mężczyzn. Jednakże punktem wyjścia moich badań są doświadczenia kobiet świadczących usługi seksualne w agencjach towarzyskich. Moje rozmówczynie nie spotkały na terenie agencji niepełnosprawnych (ani pełnosprawnych) kobiet w roli klientek. Z tego względu, choć sfera potrzeb seksualnych kobiet niepełnosprawnych, a także sfera przemocy wobec nich jest niezwykle ważnym obszarem badawczym, wykracza on jednak poza ramy niniejszego tekstu.

Artykuł przedstawia więc tylko wycinek rzeczywistości, nie roszcząc sobie pretensji do opisu złożoności i wielowymiarowości życia seksualnego osób niepełnosprawnych ani też pełnej analizy zjawiska prostytucji. Koncentrując się na sposobach postrzegania osób niepełnosprawnych oraz ich potrzeb przez pracownice agencji, a także na strategiach stosowanych przez nie wobec tej kategorii klientów, przyjmuję jednak, że agencje towarzyskie i komercyjne relacje seksualne są jedną z możliwych dróg realizacji potrzeb przez osoby niepełnosprawne (ze względu na specyfikę polskiego seks biznesu – głównie mężczyzn). Taka droga jest przez niektórych preferowana (choć odwołując się do zgromadzonych przeze mnie danych można wysnuć wniosek, że nie jest to droga łatwo dostępna). Zjawiska te postrzegam jako element rzeczywistości społecznej, wymagający analizy – nie oceny.

Jeffreys 2001). Na drugim krańcu kontinuum znajdują się koncepcje traktujące prostytucję jako pracę seksualną, wybór zawodowy kobiety, która może kształtować swoje warunki pracy (między innymi przez wybór klientów i samodzielne decyzje, jakie usługi im świadczyć) i czerpać z niej satysfakcję (Jennes 1990). Szersze rozważania na ten temat wykraczają poza ramy tego artykułu.

Krótka charakterystyka projektu badawczego

Dane empiryczne, które stanowią podstawę artykułu, zebrałam w ramach projektu badawczego, dotyczącego sytuacji pracy kobiet świadczących usługi seksualne w agencjach towarzyskich. Projekt realizowałam w jednym z miast wojewódzkich w latach 2007-2013 (Ślęzak 2016) w związku z przygotowaniem dysertacji doktorskiej[2]. Głównymi technikami gromadzenia danych były obserwacje prowadzone przeze mnie w agencjach towarzyskich oraz wywiady swobodne, które przeprowadzałam na terenie badanych lokali z kobietami świadczącymi w nich usługi seksualne. Takie rozwiązanie pozwoliło mi wykorzystać efekt synergii dwóch technik – obserwacji i wywiadów. Informacje uzyskiwane podczas obserwacji stanowiły inspirację dla kolejnych pytań badawczych, na które odpowiedzi szukałam za pomocą wywiadów i odwrotnie, opowieści kobiet podczas wywiadów uwrażliwiały mnie jako obserwatora kolejnych epizodów interakcyjnych. Ze względu na wynegocjowane zasady dostępu do lokali, obserwacje miały charakter jawny dla pracowników, ale ukryty dla klientów. Prowadziłam je systematycznie, zarówno w dni powszednie, jak i weekendy, tak podczas zmian dziennych, jak i nocnych, co umożliwiło rozpoznanie specyfiki działania badanych agencji w różnych warunkach kontekstowych. Badanie zrealizowałam w czterech lokalach, w których oferowano usługi kobiet i których klientami byli wyłącznie mężczyźni (choć nie było ograniczeń, by korzystały z nich także kobiety, takie sytuacje nie miały miejsca). W trakcie realizacji mojego projektu, każda z agencji zatrudniała jednocześnie od kilku do kilkunastu kobiet świadczących usługi seksualne. Od każdej z kobiet starałam się uzyskać zgodę na przeprowadzenie wywiadu swobodnego. Ostatecznie zrealizowałam 56 wywiadów swobodnych mało ukierunkowanych (średni czas trwania wywiadu wynosił około 90 minut – od 35 do 290 minut), a także liczne wywiady nieformalne i konwersacyjne (Konecki 2000: 150), prowadzone w trakcie obserwacji. Badane kobiety miały od 18 do ponad pięćdziesięciu lat, posiadały zróżnicowany staż pracy w agencjach towarzyskich (od kilku dni do kilkunastu lat) oraz różne doświadczenia w spotkaniach z klientami, w tym niepełnosprawnymi. Dobierając kolejne rozmówczynie, starałam się realizować zalecenia teoretycznego doboru (Glaser, Strauss 2009; Gorzko 2008), prowadząc ciągłą analizę porównawczą (constant comparative method, Konecki 2000; Gorzko 2008; Glaser, Strauss 2009) poszczególnych przypadków oraz wyłaniających się pojęć.

Zgromadzone dane empiryczne analizowałam zgodnie z procedurami metodologii teorii ugruntowanej (Glaser, Strauss 2009; Konecki 2000). Materiały, po dokonaniu transkrypcji[3], poddałam kodowaniu otwartemu, a następnie selektywnemu, podczas którego generowałam kolejne kategorie i ich własności. Jednocześnie, w kodowaniu teoretycznym, budowałam hipotezy, odzwierciedlające wzajemne relacje poszczególnych kategorii (Konecki 2000). Jedną z kluczowych okazała się kategoria interakcji z klientami[4]. Interakcje te, traktowane jako proces, składają się z kilku następujących po sobie faz, których przebieg zależy między innymi od wyniku kategoryzacji klientów odwiedzających agencje. Podczas obserwacji prowadzonych w lokalach oraz w trakcie wywiadów z kobietami świadczącymi usługi seksualne zauważyłam, że nie tylko klienci oceniają pracownice seksualne,

[2] Niniejszy artykuł stanowi rozwiniecie wątku jedynie wzmiankowanego w pracy doktorskiej autorki.

[3] Ze względu na wynegocjowane zasady dostępu do badanych lokali oraz warunki uzyskania zgody na wywiady, wszystkie wywiady i obserwacje przeprowadzałam osobiście. Jedynie ja miałam dostęp do plików audio z nagranymi wywiadami, samodzielnie dokonałam także ich transkrypcji.

[4] Przywoływane w artykule kategorie i pojęcia wygenerowane w trakcie analizy oznaczone są kursywą.

wybierając spośród nich tę, z którą chcą spotkać się na pokoju. Analogicznych oszacowań dokonują także pracownice, próbując przewidzieć, czy spotkanie z danym mężczyzną będzie korzystne (potencjalnie bezpieczne, zyskowne, niezbyt męczące) i podejmując na tej podstawie decyzję czy warto zabiegać o danego klienta. Tym samym, nie są one jedynie bierną stroną interakcji, a ich działania wobec mężczyzn odwiedzających agencję różnią się, w zależności od rezultatu kategoryzacji. Porównując dane dotyczące poszczególnych kategorii klientów zauważyłam, że szczególne reakcje pracownic wzbudzali mężczyźni z niepełnosprawnością. Podstawą empiryczną artykułu są zaobserwowane epizody interakcyjne oraz wypowiedzi kobiet świadczących usługi seksualne odnoszące się do tej kategorii klientów, zaś materiał dla procedury ciągłego porównywania stanowiły dane dotyczące interakcji z pozostałymi kategoriami klientów.

Przy interpretacji danych, wykorzystałam teorie wywodzące się z paradygmatu interpretatywnego, przede wszystkim z symbolicznego interakcjonizmu (Blumer 2007).

Niepełnosprawny mężczyzna w agencji towarzyskiej

Według badań Zbigniewa Izdebskiego z 2011 na próbie 3200 mieszkańców Polski, 15% mężczyzn w wieku 15-49 lat ma doświadczenia korzystania z płatnych usług seksualnych[5] (Izdebski 2012: 769). Trudno jednak określić, jaką część klientów stanowią osoby niepełnosprawne, ponieważ w zasadzie nie ma badań, które dotyczyłyby wyłącznie tej kwestii. Zwykle w literaturze pojawia się jedynie wzmianka o tym, że mężczyźni z dysfunkcjami korzystają z komercyjnych usług seksualnych. Potwierdzają to także wyniki badań empirycznych dotyczących prostytucji, które wskazują, że osoby niepełnosprawne występują w roli klientów. Niepełnosprawny klient agencji jest jednak postacią dość mgliście zarysowaną. Trudno jest określić, kim w ogóle są klienci agencji towarzyskich, co pokazują np. badania przeprowadzone przez zespół Z. Izdebskiego w 2002 roku, na próbie 400 kobiet świadczących usługi seksualne na ulicy i w agencjach w wybranych miastach Polski (Izdebski i in. 2002). Prawie 2/3 respondentek zapytanych o to, kim są ich klienci odpowiedziało, że to „zwykli ludzie". Z perspektywy badanych kobiet, mężczyźni korzystający z usług seksualnych nie wyróżniali się więc w żaden znaczący sposób z ogółu społeczeństwa (Izdebski i in. 2002: 60). Próbując określić środowiska, z jakich pochodzili klienci, respondentki wskazywały kategorie drobnych przedsiębiorców (59% badanych miała takich klientów), robotników (57%), turystów z kraju i zagranicy (odpowiednio 51% i 49%), studentów (50%), zawodowych kierowców (44%), policjantów i wojskowych (39%), emerytów (39%), bogatych biznesmenów (37%) oraz osoby ze środowisk przestępczych (wskazało ich 35% respondentek) (Izdebski i in. 2002: 61). Z komercyjnych usług seksualnych korzystają więc mężczyźni z różnych grup i kategorii społecznych, zawodów, grup wiekowych, itd. Według deklaracji badanych kobiet, 20% z nich świadczyła usługi „osobom niepełnosprawnym, inwalidom" (Izdebski i in. 2002: 61). Ze względu na narzędzie badawcze (kwestionariusz wywiadu) oraz ilościowy charakter badań nie sposób jednak określić, jakie znaczenia respondentki przypisywały określeniom zawartym w kafeterii, a tym samym jak rozumiały „niepełnosprawność" czy „inwalidztwo". Trudno więc stwierdzić, jakiego rodzaju dysfunkcje charakteryzowały klientów, którzy korzystali z ich usług oraz określić czy dominowały wśród nich osoby z pewnymi rodzajami niepełnosprawności. Miejscem świadczenia usług seksualnych niepełnosprawnym klientom były

[5] Jest to nieco wyższy odsetek niż w poprzednich badaniach zespołu Z. Izdebskiego z 2001 i 2005 roku, gdzie oscylował on wokół 12% (Izdebski 2006: 70).

zwykle ich domy czy mieszkania, zaś w organizację takich spotkań angażowali się także ojcowie dorosłych mężczyzn, niektórzy systematycznie. Z. Izdebski wspomina, że dla części z nich wiązało się to z dylematami, czy pozwolić i ułatwić synom takie spotkania. Kluczowe w tym przypadku było akceptowanie takiego sposobu zaspokajania potrzeb seksualnych synów (Izdebski 2006: 29-30).

Wiedzę na temat niepełnosprawnych mężczyzn korzystających z komercyjnych usług seksualnych uzupełnia także przeprowadzone przeze mnie badanie dotyczące sytuacji pracy kobiet w agencjach towarzyskich. Ze względu na jakościowy charakter badań i wykorzystane techniki gromadzenia danych, możliwe było zrekonstruowanie tego, jak pracownice seksualne, deklarujące odbywanie interakcji z niepełnosprawnymi klientami, definiowały niepełnosprawność i na jakiej podstawie klasyfikowały konkretnych mężczyzn jako niepełnosprawnych.

Przede wszystkim należy zauważyć, że kategoria „klientów niepełnosprawnych" stanowiła dla badanych kobiet jeden z typów tzw. kłopotliwych czy trudnych klientów, czyli takich, z którymi spotkanie na pokoju odbiegało od typowych, standardowych zdarzeń i wymagało wzmożonego wysiłku interpretacyjnego i interakcyjnego. Definiowanie danego mężczyzny jako osoby niepełnosprawnej odbywało się poprzez postrzeganie widocznych (łatwych do zaobserwowania przez pracownice) dysproporcji i dysfunkcji ciała. Do tego grona zaliczano więc przede wszystkim osoby niepełnosprawne fizycznie[6], ale także takie, których ciało odbiegało od kulturowo akceptowanego wzorca, choć niekoniecznie było niepełnosprawne. Co znamienne, wśród klientów, z którymi rozmówczynie miały kontakt podczas pracy w agencji, nie było osób głuchoniemych czy ociemniałych, a także niepełnosprawnych intelektualnie. Z agencji towarzyskiej, jako sposobu realizacji potrzeb seksualnych, korzystały więc osoby niepełnosprawne fizycznie, których dysfunkcja umożliwiała im samodzielne poruszanie się i nie zakłócała znacząco procesu komunikacji. W przeciwieństwie do respondentek z badania Z. Izdebskiego, moje rozmówczynie nie wspominały o wizytach wyjazdowych do domów klientów[7]. Choć bazuję jedynie na deklaracjach badanych pracownic (a próba badawcza nie była reprezentatywna) można zauważyć, że do agencji towarzyskich nie trafiają osoby, których niepełnosprawność utrudnia komunikowanie się i poruszanie w sposób znaczny. Biorąc pod uwagę konieczność przyjazdu do lokalu, uiszczenia opłat i realizowania wzoru interakcji, który obowiązuje podczas spotkania z pracownicą, nie jest to więc droga dostępna dla wszystkich.

Przebieg spotkania w agencji towarzyskiej

Agencja towarzyska jest miejscem, w którym klientom (przede wszystkim mężczyznom) oferuje się towarzystwo (nieoficjalnie także usługi seksualne) pracujących w niej kobiet. Przebieg takiej interakcji w swej ogólnej formie jest dość ściśle ustalony i w bardzo zbliżonym kształcie przetrwał od czasów starożytnych lupanarów (por. Roberts 1997). Obie strony interakcji działają w ramach jasno określonych (choć niepisanych) zasad przebywania w lokalu, co powoduje, że przebieg spotkania

[6] Obserwacja ta jest zbieżna z wynikami badań A. Ostrowskiej (1997). Zgodnie z jej ustaleniami, w potocznym wyobrażeniu pod pojęciem „niepełnosprawny" kryje się osoba z uszkodzonym narządem ruchu, widocznym w interakcji (niepełnosprawności sensoryczne). Popularne rozumienie jest więc węższe od oficjalnych, np. medycznych kryteriów orzeczniczych. Obraz ten utrwalają media, rzadko pokazując wizerunki innych niż fizyczne niepełnosprawności (Ostrowska 1997: 82).

[7] Może być to związane z przemianami rynku usług seksualnych w ciągu ostatnich lat oraz jego lokalną specyfiką. w badanych przeze mnie w latach 2007-2013 lokalach, systematycznie spadała liczba spotkań aranżowanych w domach klientów. Tzw. *wyjazdy* realizowano jedynie do hoteli.

jest w dużej mierze przewidywalny. Pozwala to pracownicom, w miarę zdobywanego doświadczenia, wypracować sposoby radzenia sobie z klientami (w tym rozpoczynania, prowadzenia i kończenia interakcji), a także takiego doboru klientów, by maksymalizować swoje korzyści i minimalizować ryzyko.

Choć w potocznym ujęciu wydaje się, że jedynie klienci oceniają i wybierają spośród kobiet obecnych w agencji towarzyskiej tę, z którą chcą spędzić czas, wyniki przeprowadzonych przez mnie badań pokazują, że zwykle sytuacja ta jest bardziej symetryczna[8]. Już od pierwszych minut obecności klientów w lokalu, są oni dokładnie obserwowani i kategoryzowani przez pracownice. W odniesieniu do mężczyzn, którzy są bywalcami danego lokalu mogą one odwoływać się do doświadczeń własnych lub współpracownic. Jednakże w przypadku nowego klienta kategoryzacja bazuje jedynie na postrzeganych atrybutach zewnętrznych, a więc na pierwszym wrażeniu wywoływanym przez mężczyznę podczas interakcji na salonie. Podstawowymi kryteriami kategoryzacji są: ocena wieku, wyglądu fizycznego, stroju, zapachu klienta, jego zachowania wobec kobiet i innych gości oraz oczekiwań, co do przebiegu spotkania seksualnego (Ślęzak 2016, w zależności od oszacowanej „wartości" klienta w tych „wymiarach", pracownice agencji podejmują mniej lub bardziej intensywne starania o to, by spędzić z danym mężczyzną czas na pokoju. Działania te są tym bardziej intensywne, im korzystniejsze wydaje się pracownicy potencjalne spotkanie z klientem, tzn. mężczyzna wygląda na zamożnego i hojnego, względnie spokojnego (nie wykazującego oznak agresji), podatnego na perswazje, niezbyt wymagającego w kwestii przebiegu interakcji seksualnej. Jeśli natomiast w wyniku kategoryzacji klient oceniany jest jako mało atrakcyjny, pracownice niezbyt chętnie podejmują z nim interakcję, koncentrując się na tych klientach, którzy wypadają w klasyfikacji lepiej. W skrajnych przypadkach mogą nawet odmówić kontaktu z klientem, który, jeśli nie znajdzie w danej agencji pracownicy chętnej do spotkania z nim, musi opuścić lokal. Rzecz jasna, biorąc pod uwagę zyski finansowe tak pracownic jak i agencji, tego typu reakcje odmowne stanowić muszą zdecydowaną mniejszość i powinny być stosowane w uzasadnionych przypadkach. W badanych agencjach takie sytuacje zdarzały się wobec agresywnych, niewypłacalnych oraz niepełnosprawnych klientów. Mimo zrozumiałej niewspółmierności tych trzech sytuacji osoby niepełnosprawne były w badanych agencjach zaliczane w poczet mniej pożądanych klientów. Świadczy o tym także fakt, że w trakcie siedmiu lat realizowania projektu nie poznałam pracownicy, która wyspecjalizowałaby się w spotkaniach z osobami niepełnosprawnymi, choć poznałam wiele kobiet specjalizujących się w kontaktach z klientami o specyficznych fantazjach czy potrzebach seksualnych (np. BDSM, różnego rodzaju fetysze). Może to świadczyć o „płytkim" rynku na tego rodzaju usługi (przynajmniej w badanym mieście), ale i o tym, że pracownice nie postrzegają osób niepełnosprawnych jako „dobrych" klientów. Niepełnosprawni mężczyźni, którzy odwiedzali badane agencje byli więc narażeni na odmowę realizacji spotkania seksualnego lub też niechętne jego przeprowadzanie, co wiązało się z nikłym zaangażowaniem pracownicy w interakcję seksualną czy nieprzyjemnym komentowaniem jej przebiegu. Wpływ na to miał niewątpliwie rezultat przeprowadzanej przez pracownice kategoryzacji. Szczególne znaczenie miały w niej kryteria związane z estetyką klientów nie-

[8] Rzecz jasna dotyczy to tych agencji, w których nie dochodzi do przetrzymywania kobiet, zmuszania ich do świadczenia usług seksualnych, przemocy wobec nich. Jeśli nie są spełnione wyżej wymienione warunki, trudno mówić o symetryczności relacji.

pełnosprawnych oraz przewidywaną problematycznością interakcji, wynikającą z kłopotów technicznych i organizacyjnych podczas spotkania na pokoju.

Estetyczny wymiar interakcji

Jak już wspomniałam, poprzez proces kategoryzacji klientów pracownice agencji towarzyskich próbują przewidzieć i zaprojektować przebieg potencjalnego spotkania, by na tej podstawie ocenić jego trudność, ale także możliwe korzyści. O ile szereg niepożądanych z ich perspektywy cech klienci mogą starać się ukryć czy pokazać w innym świetle (np. udając, że dysponują większą sumą pieniędzy niż faktycznie mają), niepełnosprawność w wielu jej aspektach jest tym atrybutem, który czyni z danego mężczyzny osobę, używając terminologii E. Goffmana, zdyskredytowaną (Goffman 2005: 34). Ukrycie czy zamaskowanie dyskredytujących atrybutów jest często niemożliwe, gdyż są one ewidentne, widoczne na pierwszy rzut oka lub najpóźniej w momencie rozpoczęcia interakcji seksualnej. Ten rodzaj piętna jest więc nie tylko widoczny, ale charakteryzuje się także potencjalnie dużą natarczywością (Goffman 2005: 85) i percepcyjnym „zagęszczeniem" (Goffman 2005: 86) podczas interakcji.

Jedną z płaszczyzn, na których zachodzi odrzucenie klientów niepełnosprawnych jest niski poziom estetyki ciała, wokół którego rozgrywa się spotkanie na pokoju. Wszelkie deformacje, które oddalają ciało od „typowego", przyjętego w naszej kulturze wzorca mogą być powodem odczuwanego obrzydzenia, a w rezultacie odrzucenia klienta:

> Niepełnosprawni przychodzą, ale nie obsługujemy. Mieliśmy pana kiedyś bez nogi, przyszedł i poszedł, mieliśmy kiedyś pana z takim jajkiem do kolan. Ja nie obsługuję takich klientów, ja musiałabym mieć jakąś torebkę, która by leżała obok łóżka. [22-letnia pracownica agencji z kilkumiesięcznym stażem]

Wstręt odczuwany przez pracownice podczas (nawet antycypowanego) kontaktu ze zmienionym ciałem, może dotyczyć zarówno jego wyglądu jak i higieny osobistej. Badane kobiety często utożsamiały ciało ułomne z ciałem brudnym, co jest o tyle zrozumiałe, że osoby niepełnosprawne fizycznie faktycznie miały duże trudności ze skorzystaniem z obowiązkowego przed spotkaniem seksualnym prysznica. W badanych agencjach łazienki nie były przystosowane do tego rodzaju klientów[9], nie mogli oni także liczyć na niczyją pomoc:

> Ja miałam tutaj taki przypadek, że przyszedł pan, który był bez nogi, miał protezę, nie chciał się iść umyć, ponieważ było to dla niego ciężkie i wtedy mu odmówiłam. Szef się zgodził. Była taka sytuacja, że przyszedł pan, mimo iż ta choroba nie jest zaraźliwa, ale skórna, taka choroba, która jest genetyczna, którą się nie zarażasz, z łuszczycą. Też mu odmówiłam. Przyszedł pan, który yyy jądra miał wielkości twojej głowy to też mu odmówiłam. Aha i kiedyś przyszedł tutaj bardzo mały karzeł i któraś z dziewczyn też mu odmówiła, a to dlatego, że powiedziała,

[9] Żaden z badanych lokali nie był architektonicznie przystosowany do potrzeb niepełnosprawnych klientów. Wysokie, strome schody, brak wind i podjazdów, wąskie drzwi, ciasne i/lub niedostosowane łazienki, pokoje (brak drążków, poręczy, itd.) faktycznie czyniły przestrzeń agencji niedostępną dla klientów, którzy mają problemy z poruszaniem się.

> że jak on się rozbierze, to ona będzie się cały czas śmiała. [28-letnia pracownica agencji z 8-letnim stażem]

Reakcje na cielesność odbiegającą od obowiązujących kanonów urody były więc nie tylko negatywne, ale i upokarzające dla klientów – nie mogli oni liczyć na zaspokojenie potrzeb seksualnych przez kobiety, które ze względu na sposób zarobkowania same nierzadko odczuwały społeczne napiętnowanie i wykluczenie. Co warto zauważyć, relacjonując swoje (zwykle niedoszłe) interakcje z niepełnosprawnymi klientami, pracownice traktowały je w analogiczny sposób jak wizyty mężczyzn w podeszłym wieku, z patofizjologicznymi zmianami członka czy jąder, ale także z niektórymi chorobami (np. skóry). Z ich perspektywy należeli oni do tej samej kategorii klientów, których ciało różniło się wyglądem od „typowego" na tyle, by dyskwalifikowało ich to jako pożądanych partnerów w świecie komercyjnych usług seksualnych. Tym samym, pracownice minimalizowały niewątpliwe różnice w sytuacji zdrowotnej i życiowej mężczyzn odwiedzających agencje, uwypuklając podobieństwa wynikające z przebiegu interakcji z klientami określanymi przez nie jako kłopotliwi czy trudni. Jednocześnie do tej kategorii zazwyczaj nie zaliczały one np. mężczyzn z zaburzeniami wzwodu (poza przypadkami, gdy zachowywali się oni agresywnie), co może oznaczać, że to wygląd ciała, a nie jego sprawność seksualna, miał kluczowe znaczenie dla postrzegania klientów. Klient z zaburzeniami erekcji często był określany jako łatwy, gdyż szybko można było przekonać go do zmiany scenariusza spotkania i skoncentrować się na rozmowie lub delikatnych pieszczotach[10]. W przypadku klientów z niepełnosprawnościami czy deformacjami ciała również można było (a zapewne w wielu przypadkach było to konieczne) zastosować inne niż „typowe" pozycje i działania seksualne, które przez obie strony byłyby akceptowalne i prowadziły do zaspokojenia potrzeb klienta. Badane pracownice seksualne nie decydowały się jednak na podejmowanie takich działań.

Kłopoty „techniczne"

Niepodejmowanie interakcji seksualnych z niepełnosprawnymi mężczyznami miało także swe przyczyny w lęku związanym z brakiem wiedzy rozmówczyń na temat istoty dysfunkcji, jej wpływu na możliwość zrealizowania stosunku seksualnego, a co za tym idzie, trudności z wyobrażeniem sobie jak takie spotkanie mogłoby przebiegać. Pracownice często nie potrafiły nazwać rodzaju dysfunkcji danego klienta (podczas wywiadów opisywały jedynie jej zewnętrzne oznaki). Nie były także świadome, na ile ta niepełnosprawność była poważna, w jakim stopniu mogła wpłynąć na przebieg aktu seksualnego i w jaki sposób „technicznie" go przeprowadzić. Pracownice, które decydowały się na podjęcie takiej próby, szybko się zniechęcały i nierzadko wprost komunikowały klientowi swoje niezadowolenie, jednocześnie całkowicie obwiniając go za niepowodzenie spotkania. Takie działanie można interpretować jako próbę obrony swojej profesjonalnej tożsamości (jako sprawnej pracownicy seksualnej, potrafiącej poradzić sobie z różnymi klientami) oraz/lub dążenie, by odwieść niezadowolonego klienta od zgłoszenia osobie zarządzającej lokalem ewentualnej skargi[11]. Zawstydzenie czy upokorzenie klienta jest także sposobem na to, by skutecznie zniechęcić go do ponownego przyjścia do agencji i danej pracownicy, co uwalnia ją tym samym od konieczności interakcji

[10] Wyjątek stanowili klienci, których trudności były efektem zażytych środków psychoaktywnych i/lub obwiniający pracownice za swoje niepowodzenia seksualne i zachowujący się w stosunku do nich agresywnie.

[11] Niektórzy klienci, niezadowoleni z usługi seksualnej, zgłaszali *reklamację*, domagając się od osoby zarządzającej lokalem zwrotu uiszczonej opłaty.

w przyszłości. Z perspektywy badanych kobiet, wizyta klienta z różnego rodzaju dysfunkcjami była niechciana również dlatego, iż wymagała z ich strony niestandardowych, nietypowych działań, wykraczających poza pewien dobrze opanowany przez nie scenariusz spotkania z klientem. Niepełnosprawni mężczyźni siłą rzeczy oczekiwali bardziej indywidualnego podejścia[12], wyczulenia na ich potrzeby czy gotowości na eksperymenty (np. odkrywania nowych stref erogennych, por. Cencora, Pasiut 2012), zaś pracownice w badanych agencjach nie były gotowe (ani w sensie przygotowania merytorycznego, ani emocjonalnego czy motywacyjnego), by tym oczekiwaniom sprostać i tworzyć nowe scenariusze przebiegu spotykania na pokoju. Obawiając się reakcji zmienionego ciała, nie widziały siebie w roli osób, które pomagają klientom niepełnosprawnym odkrywać i realizować ich seksualność. Co ciekawe, relacjonując swoje spotkania z „typowymi" klientami, badane często porównywały swą rolę do psychologa, który wysłuchuje i wspiera (Ślęzak 2016). Jednak zakres ich pomocy obejmował podnoszenie na duchu jedynie w typowych, codziennych problemach (np. „żona mnie nie rozumie"). Z tej perspektywy klient niepełnosprawny stanowił zwykle zbyt duże wyzwanie interakcyjne.

Nie powinno więc dziwić, że mężczyźni niepełnosprawni nie byli częstymi gośćmi w badanych agencjach, nie byli w nich także oczekiwani. Każdorazowe przyjście takiego klienta było żywo i długo komentowane w gronie pracownic, stanowiąc swego rodzaju sensację bądź ciekawostkę. Pracownice omawiały zarówno domniemane przyczyny wizyty, jak i swoją reakcję na obecność i oczekiwania klienta, a wreszcie potencjalne sposoby zachowania się w analogicznych sytuacjach w przyszłości. W tych spontanicznie toczących się rozmowach zazwyczaj wyrażano niezrozumienie, po co klienci z dysfunkcjami ciała przyszli do agencji i jak wyobrażali sobie przebieg spotkania. Dla części badanych kobiet, stosunek seksualny czy nawet inna forma pobudzania sfer erogennych mężczyzn niepełnosprawnych była bowiem nie do pomyślenia. Jak już wcześniej wspominałam, podobne reakcje wywoływały także wizyty najstarszych klientów, czyli tych, którzy według wypowiedzi badanych pracownic mieli powyżej 70 lat (choć trzeba zaznaczyć, że do tej grupy nierzadko byli zaliczani i młodsi mężczyźni, jeśli ich ciało „nie było zadbane"). „Tradycyjny" (a zarazem najprostszy) sposób zaspokajania ich potrzeb (klasyczny stosunek seksualny) wydawał się pracownicom nie do zrealizowania. Widoczny był także z ich strony brak wystarczającego zaangażowania, by wspólnie z klientem poszukać alternatywnych dróg przebiegu spotkania. Choć opowieści pracownic o innych, bardziej „typowych" klientach świadczą o tym, że niestandardowe czynności seksualne są w agencjach raczej codziennością niż wyjątkiem, nie są one realizowane z klientami „odbiegającymi cieleśnie od normy". Według moich rozmówczyń, stare lub niesprawne ciało nie powinno więc mieć potrzeb seksualnych[13].

[12] W zasadzie wielu klientów, nie tylko niepełnosprawnych, liczy na zdindywidualizowane podejście, nierzadko oczekując od pracownicy, by weszła w rolę zauroczonej dziewczyny czy kochanki (tzw. „The Girlfriend Experience", Sanders 2008). W przypadku „typowych" spotkań wiele pracownic stosowało wypracowane sposoby (o różnej skuteczności i stopniu wyrafinowania) odgrywania takiego zainteresowania. Porządek występu był jednak nie tylko zaburzany, ale wręcz niszczony, gdy jednym z partnerów interakcji był mężczyzna niepełnosprawny, dla którego pracownica nie miała wypracowanych skryptów postępowania.

[13] W badaniu prowadzonym przez Z. Izdebskiego wśród kobiet świadczących usługi seksualne, najliczniejsza grupa badanych (31%) twierdziła, iż zainteresowanie mężczyzn seksem spada po osiągnięciu przez nich 70 roku życia. 27% badanych określiło tę granicę na 60-69 lat, 23% na 50-59 lat, zaś 15% na 40-49 lat (Izdebski 2002: 64).

Dyskusja

Na podstawie wyników przeprowadzonych przeze mnie badań można stwierdzić, że uczestniczące w nich pracownice agencji towarzyskich podzielają powszechne w społeczeństwie przekonania dotyczące potrzeb seksualnych osób z dysfunkcjami ciała. W pewnym sensie jest to konstatacja oczywista, ponieważ w trakcie procesu socjalizacji przyswoiły one sobie, podobnie jak ogół społeczeństwa, zestaw wyobrażeń na temat tego, czego osoba niepełnosprawna powinna oczekiwać od życia w zakresie swoich potrzeb intymnych. Z drugiej jednak strony, dystans i niezrozumienie dla obecności osób niepełnosprawnych w agencjach towarzyskich może jednak dziwić, gdyż, jak pokazują te same badania (Ślęzak 2016), pracujące w agencjach kobiety wykazywały dalece większe zrozumienie dla niestandardowych czy nawet powszechnie nieakceptowanych praktyk seksualnych oczekiwanych przez „typowych" klientów. Choć nie wszystkie rozmówczynie godziły się na ich realizację i niejednokrotnie budziły w nich one odrazę czy nawet wstręt, jednak w takich sytuacjach raczej starały się nakłonić klienta do wyboru innej usługi, nie rezygnując ze spotkania. W przypadku osób, których ciało nie spełniało powszechnych norm estetycznych często do spotkania z osobą niepełnosprawną w ogóle nie dochodziło. Badane kobiety (świadomie lub nie) podzielały więc patriarchalną wizję seksualności uważając, że mężczyzna może poszukiwać w agencji towarzyskiej realizacji tych fantazji, o których wstydzi się powiedzieć żonie/partnerce lub których ona kategorycznie odmawia. Jednakże „prawo" to nie obejmowało mężczyzn niepełnosprawnych i starych.

Prowadząc badania w agencjach towarzyskich obserwowałam spotkania oraz słuchałam relacji o całym spektrum klientów odwiedzających takie miejsca. Nie każdy z gości agencji był zamożny, atletycznie zbudowany i zadbany (także pod względem higieny osobistej). Bywali klienci nieuprzejmi, agresywni czy pod wpływem środków psychoaktywnych. Także oczekiwania seksualne niektórych z nich daleko wykraczały poza te akceptowane przez pracownice i wiązały się z czynnościami, których kobiety nie lubiły wykonywać i unikały w swoim pozaagencyjnym życiu seksualnym. Innymi słowy, kontakty z pewnymi kategoriami klientów mogły być dla pracownic trudne lub nieprzyjemne, a nawet niebezpieczne. Jednakże wizyty tego typu klientów nie wywoływały takiego zdziwienia i poruszenia, jak to działo się w przypadku klientów niepełnosprawnych. Kluczowym elementem, który różnicuje te kategorie klientów jest fakt, że „typowi" (nawet, jeśli to określenie dotyczy mężczyzn pod wpływem alkoholu czy nieuprzejmie odnoszących się do pracownic) są „oswojeni" zarówno poprzez własne doświadczenia, jak i opowieści innych pracownic. Snucie opowieści o klientach ma walor pedagogizujący nowicjuszki – tą drogą przekazywane są im zarówno wskazówki techniczne (jak skutecznie stosować różne pozycje seksualne), jak i wiedza ogólna – czego można spodziewać się i oczekiwać po spotkaniu z klientem, jak ono zwykle przebiega, jaki jest zestaw profesjonalnych „trików", by klient był zadowolony ze spotkania, a jednocześnie pracownica nie musiała zbytnio się w nie angażować (por. Ślęzak 2014b). Te elementy wiedzy zawodowej ulegają zawieszeniu przy klientach, którzy znacząco odbiegają od „typowego" gościa agencji. Wymagają oni innych sposobów postępowania, często silnie zindywidualizowanych ze względu na posiadane dysfunkcje, a nabyte przez kobiety umiejętności z trudem dają się przenieść na kolejne interakcje z niepełnosprawnymi klientami. Relatywnie mała liczba mężczyzn z niepełnosprawnościami, którzy trafiali do badanych lokali (w przeciwieństwie do dużej liczby klientów z różnymi fantazjami seksualnymi) nie pozwala żadnej ze stron na zdobycie doświadczeń, które ułatwiałyby interakcję i uwalniały obie strony od lęków i obaw. Ponieważ pracownice z większym stażem także zwykle nie

miały podobnych doświadczeń, jedynym wzorcem, jaki w tej sytuacji przekazywały nowicjuszkom, była rezygnacja ze spotkania i zniechęcenie klienta. Reakcją na nowość poznawczą i interpretacyjną (jak poradzić sobie z klientem, którego cielesność odbiega od typowych doświadczeń z agencji) jest więc wycofanie się[14]. Jest to o tyle ciekawe, że mamy do czynienia ze spotkaniem przedstawicieli dwóch kategorii społecznych, które naznaczone są stygmatem i w relacjach z normalsami doświadczają wielu problemów interakcyjnych (Goffman 2005). Tymczasem okazuje się, że także do interakcji tych dwóch zdyskredytowanych (Goffman 2005) grup w agencjach towarzyskich pracownice stereotypy i uprzedzenia, które utrudniają czy wręcz uniemożliwiają porozumienie i realizację spotkania.

W przypadku niepełnosprawnych mężczyzn, którzy chcieliby skorzystać z usług seksualnych, kluczową kwestią wydaje się więc właściwy dobór partnera/ki i miejsca takiego spotkania. W książce Pełnosprawni! Uniwersalny przewodnik po seksie dla tych, którzy żyją z niepełnosprawnością, chronicznym bólem i chorobą (Silverberg, Fran, Kaufman 2013) wśród porad pracownic seksualnych dla osób niepełnosprawnych, które są zainteresowane tego typu usługami, można znaleźć wskazówkę, by nie korzystać z usług agencji i przypadkowych osób. Może się to bowiem wiązać z licznymi niebezpieczeństwami (np. ryzyko zostania okradzionym czy pobitym), ponieważ niepełnosprawny klient bywa postrzegany jako łatwa ofiara nadużyć. Aby spotkanie było satysfakcjonujące, warto udać się do osoby poleconej przez innego klienta oraz sprawdzić czy jest ona gotowa na spotkanie, czyli np. jest przygotowana do ewentualnego udzielenia pomocy w samoobsłudze czy przyjęciu odpowiedniej pozycji, by poradzić sobie z problemami seksualnymi związanymi z różnymi rodzajami niepełnosprawności.

Jedną z propozycji dla osób niepełnosprawnych (tak mężczyzn jak i kobiet), które nie mogą realizować swoich potrzeb seksualnych z własnymi partnerami i nie chcą korzystać z prostytucji, a także tych, które (analogicznie jak osoby pełnosprawne), choć mogłyby znaleźć partnerów, wybierają komercyjne usługi seksualne, jest pomoc asystentów i terapeutów seksualnych (Długołęcka, Fornalik 2013; Ślęzak 2014c). Zwolennicy tych rozwiązań podkreślają profesjonalny charakter oferowanego wsparcia, który przejawia się między innymi tym, że aby zostać zastępczym partnerem-terapeutą zrzeszonym w International Professional Surrogates Association (IPSA), oprócz predyspozycji osobowościowych, konieczne jest ukończenie szeregu kursów, uzyskanie certyfikatu zawodowego i współpraca z zarejestrowanym seksuologiem. Profesjonalny charakter terapii seksualnej ma podkreślać także kodeks etyczny IPSA[15]. który stoi na straży jakości pracy partnerów zastępczych. Analogicznie, asystenci seksualni osób niepełnosprawnych, aby pełnić swoje zadanie profesjonalnie, powinni odbyć kursy teoretyczne i praktyczne, obejmujące elementy psychologii, wiedzy o niepełnosprawności i seksualności niepełnosprawnych, masażu i technik masturbacji. Współpraca z asystentem czy terapeutą seksualnym miałaby być sposobem na to, by późniejsze korzystanie z komercyjnych usług seksualnych stało się bezpieczniejsze i bardziej komfortowe.

[14] O braku ukształtowanych wzorców interakcji między osobami niepełnosprawnymi i „sprawnymi" oraz o koncentrowaniu się w potocznych wyobrażeniach o niepełnosprawnych na ich słabościach i ograniczeniach pisała A. Ostrowska (1997). w jej badaniach prawie 60% badanych deklarowała, że unika kontaktów z niepełnosprawnymi, ponieważ nie wie czy nie jest pewna jak się zachować w ich obecności (Ostrowska 1997: 86).

[15] Patrz http://www.surrogatetherapy.org/code-of-ethics.

Jednak idea asystentury seksualnej budzi liczne kontrowersje (szczególnie w przypadku osób niepełnosprawnych intelektualnie). Pojawiają się głosy, że taki sposób zaspokajania potrzeb może obniżać samoocenę osób niepełnosprawnych i uderzać w ich godność (por. (Tederko 2007; Długołęcka, Fornalik 2013). Terapia bywa także utożsamiana z prostytucją (zob. Fairbairn, Rowley 2005), choć, przynajmniej w założeniu, ma inne, terapeutyczne cele. Także osoby niepełnosprawne, które są propagatorami idei asystentów seksualnych (np. Marcel Nuss, mężczyzna z całkowitym porażeniem czterokończynowym, założyciel organizacji Coordination Handicap et Autonomie czy Aiha Zemp z organizacji Fabs, działającej na rzecz dostępu osób niepełnosprawnych do refundowanej pomocy asystentów seksualnych) są zdania, że do tego rodzaju wsparcia kwalifikują się jedynie te osoby niepełnosprawne, które nie mają innej możliwości realizowania swoich potrzeb seksualnych, nawet na drodze autoerotyki (Długołęcka, Fornalik 2013: 168). W Polsce pytanie o akceptację usług asystenta seksualnego zadano w badaniu realizowanym na próbie osób po urazie rdzenia kręgowego. Większość z 30 badanych była pozytywnie nastawiona do idei wprowadzenia asystenta seksualnego dla osób, które zgłosiłyby taką potrzebę, zaś 1/3 respondentów rozważałaby skorzystanie z takich usług (Długołęcka, Izdebski, Radomski 2010 za Długołęcka, Fornalik 2013: 168). Wydaje się, że w naszych warunkach byłaby to droga właściwa i pod wieloma względami bardziej korzystna, niż interakcje osób nepełnosprawnych z pracownicami agencji towarzyskich, opisane w artykule na podstawie badań własnych. Ewentualne wprowadzenie w naszym kraju takich rozwiązań, oraz związanych z nimi szkoleń, nadzoru, a przede wszystkim szczegółowych zasad korzystania z terapii seksualnej, wymagałoby jednak głębszej dyskusji.

Podsumowanie

Potrzeby seksualne osób niepełnosprawnych, mimo ich obecności w dyskursie naukowym i terapeutycznym, wciąż pozostają zapoznane dla ogółu naszego społeczeństwa. Także kobiety świadczące usługi seksualne, choć w swojej praktyce spotykają się z różnymi klientami o silnie zróżnicowanych potrzebach i fantazjach, nie mają zbyt wielu doświadczeń z niepełnosprawnymi mężczyznami. Mężczyźni ci są zazwyczaj postrzegani jako pozbawieni potrzeb seksualnych, jeśli zaś przychodzą oni do agencji, uznawani są za kłopotliwych i niechcianych klientów. W rezultacie doświadczają oni odmowy (nie zawsze w delikatny sposób) przed lub już w trakcie spotkania. Jak wskazują wyniki badań Z. Izdebskiego, jednym z podstawowych lęków zarówno mężczyzn jak i kobiet w relacjach intymnych jest obawa, że nie sprawdzą się podczas stosunku seksualnego[16]. Obawy te są przypuszczalnie jeszcze silniejsze wśród osób niepełnosprawnych, ponieważ ich ciała są mniej sprawne i jeszcze bardziej odległe od medialnych kanonów piękna (Ostrowska 2007: 16). Reakcja pracownic agencji na niepełnosprawnych klientów oraz przebieg spotkania może wpłynąć negatywnie na ich ewentualne kolejne próby realizacji swoich potrzeb, nie tylko na gruncie komercyjnych usług seksualnych. Rzecz jasna, agencje towarzyskie nie są instytucjami pomocowymi, skierowanymi do osób niepełnosprawnych, jednakże zaobserwowany sposób prowadzenia interakcji przez pracownice agencji z tego rodzaju klientami (będący pochodną obecnego poziomu edukacji seksualnej i wiedzy potocznej na temat potrzeb i możliwości osób niepełnosprawnych w sferze seksual-

[16] Na pytanie: „czego ludzie boją się przede wszystkim w relacjach seksualnych?" badane kobiety (N=1585) i mężczyźni (N=1615) wskazywali odpowiednio, obok głównych obaw (ciąża, HIV), że nie sprawdzą się w seksie (27% kobiet i 32% mężczyzn), oceny ich sprawności seksualnej (23% i 32%), oceny ich wyglądu (14% i 10%), nieprzyjemnych wspomnień (10% i 6%), że nastąpią problemy w trakcie współżycia (6% i 8%) (Izdebski 2006: 72).

nej) pozwala poddać w wątpliwość ich rolę w zaspokajaniu potrzeb osób, których cielesność odbiega od przyjętej normy.

Bibliografia

Antoniszyn, Michał, Marek, Andrzej. 1985. *Prostytucja w świetle badań kryminologicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.

Blumer, Herbert. 2007. *Interakcjonizm symboliczny*. Tłum. G. Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Cencora, Monika, Pasiut, Szymon. 2012. *Rehabilitacja seksualna po urazie rdzenia kręgowego*. W: „Fizjoterapia” 20, s. 12-31.

Długołęcka, Alicja. 2012. *Seks kobiet po urazie rdzenia kręgowego*. W: (red.) Klukowski, Krzysztof. *Medycyna sportowa. Część druga*. Warszawa: Medical Tribune Polska, s. 320-324.

- - -, Fornalik, Izabela. 2013. *Usługi seksualne w procesie rehabilitacji seksualnej osób z niepełnosprawnoscią ruchową i intelektualną*. W: (red.) Kowalczyk, Robert, Leśniak, Małgorzata. *Prostytucja. Studium zjawiska*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, s. 161-193.

Dworkin, Andrea. 1992. *Prostitution and Male Supremacy*. http://prostitutionresearch.com/pub_author/andrea-dworkin; dostęp: 05.01.2015.

Fairbairn, Gavin, Rowley, Denis. 2005. *Etyczne aspekty seksualności osób z niepełnosprawnością intelektualną*. W: (red.) Głodkowska, Joanna, Giryński, Andrzej. *Seksualność osób z niepełnosprawnością intelektualną – uwalnianie od schematów i upokorzeń*. Warszawa: APS im. Marii Grzegorzewskiej, s. 9 – 23

Glaser, Barney, Strauss, Anselm. 2009. *Odkrywanie teorii ugruntowanej*. Tłum. M. Gorzko. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Goffman, Erving. 2005. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: GWP.

Gorzko, Marek. 2008. *Procedury i emergencja. O metodologii klasycznych odmian teorii ugruntowanej*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

Izdebski, Zbigniew, Bartosik, Grzegorz, Kaliwoda, Anna. 2002. *Zachowanie seksualne i wiedza na temat HIV/AIDS w grupie kobiet świadczących usługi seksualne*. Raport TNS OBOP http://www.aids.gov.pl/badania_spoleczne/228; dostęp: 29.09.2014.

Izdebski, Zbigniew. 2006. *Ryzykowna dekada. Seksualność Polaków w dobie HIV/AIDS. Studium porównawcze 1997-2001-2005*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.

- - -. 2012. *Seksualność Polaków na początku XXI wieku. Studium badawcze*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jeffreys, Sheila. 2001. *Legalizacja prostytucji nie jest rozwiązaniem*. W: „Prawo i Płeć” 1, s. 34-40

Karpiński, Marek. 1997. *Najstarszy zawód świata. Historia prostytucji*. Berkshire: Lemur.

Konecki, Krzysztof. 2000. *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa: PWN.

Ostrowska, Antonina. 1997. *Postawy społeczeństwa polskiego w stosunku do osób niepełnosprawnych.* W: (red.) Gustavsson Anders, Zakrzewska-Manterys Elżbieta. *Upośledzenie w społecznym zwierciadle*. Warszawa: Wydawnictwo „Żak", s. 75-95.

- - -. 2007. *Seksualność osób niepełnosprawnych*. W: (red.) Ostrowska, Antonina. O *seksualności osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Wydawnictwo „Garmond", s. 11-24.

Roberts, Nickie. 1997. *Dziwki w historii: prostytucja w społeczeństwie zachodnim*. Tłum. L. Engelking. Warszawa: Volumen.

Rossiaud, Jacques. 1997. *Prostytucja w średniowieczu*. Tłum. P. Salwa. Warszawa: Volumen.

Sanders, Teela. 2008. *Male Sexual Scripts: Intimacy, Sexuality and Pleasure in the Purchase of Commercial Sex*. W: „Sociology" 42, s. 400-417.

Silverberg, Cory, Odette, Fran, Kaufman, Miriam. 2013. *Pełnosprawni! Uniwersalny przewodnik po seksie dla tych, którzy żyją z niepełnosprawnością, chronicznym bólem i chorobą*. Tłum. J. Gładysek. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Ślęzak, Izabela. 2016. *Praca kobiet świadczących usługi seksualne w agencjach towarzyskich*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- - -. 2014a. *Kolektywny wymiar budowania zaangażowania w pracę seksualną kobiet świadczących usługi seksualne w agencjach towarzyskich*. W: „Przegląd Socjologii Jakościowej" 10(4), s. 56–79.

- - -. 2014b. *Od procederu do pracy – oblicza prostytucji w ujęciach naukowych i społecznej percepcji.* W: (red.) Warzywoda-Kruszyńska, Wielisława. *Społeczeństwo, edukacja, praca*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 49-72.

Tederko, Piotr. 2007. *Zaburzenia seksualne u osób po urazie rdzenia kręgowego*. W: (red.) Ostrowska, Antonina. O *seksualności osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Wydawnictwo „Garmond", s. 116-130.

Od kampowej burleski do (post)konstruktywistycznego performansu. O sposobach noszenia sztucznej szczęki w poezji Mirona Białoszewskiego

Anna Filipowicz
Uniwersytecie Gdańskim

Współczesny „zwrot materialistyczny" skłania do ponownego przemyślenia potencjału gender i queer studies *poprzez konfrontowanie ich zakresu z refleksją nad tym, co rzeczywiste i namacalne. Dotyczy to zwłaszcza podejścia do problemu ciała zanurzonego w empirii choroby, a już zwłaszcza niepełnosprawnego, które wymaga przeszczepu lub noszenia protezy. Bywa ono bowiem ujmowane jako znak podmiotowości „w ruchu", zawsze gotowej na tożsamościowe „złożenie" oraz relacyjne stawanie-się-z-innym. Uzupełniane poprzez substytuty niepełnosprawne ciało przestaje w ten sposób podlegać reżimom wiedzy/władzy, zyskując w zamian nowy polityczny potencjał, który daje się odczytać w porządku subwersji i emancypacji.* Szkoła sztucznych zębów *(1978) Mirona Białoszewskiego wydaje się syntezą queerowych antycypacji poety oraz jego wyprzedzających epokę zainteresowań sferą ciała postludzkiego. Opisywane w utworze kłopoty użytkownika protezy obejmują bowiem namysł nad zarówno zdyskursywizowaną, jak i oporną wobec władzy dyskursu stroną materialnej rzeczywistości. Noszenie sztucznej szczęki ujawnia więc w utworze kulisy „teatru ról społecznych", sposoby kreowania normatywnej tożsamości człowieka jako twórcy, partnera seksualnego, uczestnika życia codziennego. Staje się jednak także pretekstem dla bardziej fundamentalnych, ontologicznych rozpoznań – do kwestionowania granicy między podmiotem i przedmiotem, a zwłaszcza między biologicznym istnieniem oraz jego technologicznym przedłużeniem. Niepiękne, niesprawne i coraz bardziej nie-ludzkie ciało zdradza tu dzięki protezie swój kolejny po queerowaniu, performatywny aspekt, mocno zakorzeniony w fenomenie dysponujących sprawczością realiów. U Białoszewskiego otwiera to podmiot na hybrydyczną egzystencję, będącą już zawsze skutkiem pozostawania-w-relacji oraz nieustannych negocjacji z dyktującymi warunki rzeczami. Poetycki namysł nad taką nieesencjalną tożsamością zdecydowanie wykracza tym samym poza ramy poststrukturalistycznego paradygmatu. Obraz współkonstytuującego się z protezą człowieka można by już raczej umieścić w perspektywie poszukiwań wyprzedzających posthumanizm.*

Słowa kluczowe*: nowy materializm, „zwrot ku rzeczom", sprawczość rzeczy, burleska, kamp, niepełnosprawność, proteza (zębowa)*

Współczesne zainteresowanie materialną rzeczywistością coraz częściej łączy się ze zwątpieniem w absolutyzm języka, który jako jedyny miałby zakorzeniać człowieka w tym, co kulturowe. Towarzyszy temu zwykle postulat ponownego przemyślenia potencjału empirycznych realiów, zbyt długo lekceważonych przez zorientowany tekstualistycznie poststrukturalizm. W postkostruktywistycznym „zwrocie ku rzeczom" materia przestaje być zatem wyłącznie wytworem wiedzy/ władzy[1], choć wyłania się zawsze na styku porządków kultury i natury, kultury i techniki (por. Bednarek 2012: 227-240). Materia uwyraźnia się szczególnie podczas stawiania oporu ludzkiej woli lub w „przejmowa-

[1] Najmocniej akcentują tę potrzebę postkonstruktywistyczne filozofie, które swe zainteresowanie realiami łączą z postulatem radykalnego odcięcia się od społeczno-kulturowych uwarunkowań poststrukturalistycznego dyskursu (m.in. przedstawiciele teorii aktora-sieci). Por. Gulik, Nowak 2013: 330-348.

niu" jakiegoś działania od człowieka. Zwraca to uwagę na nieadekwatność tradycyjnych podziałów na przedmiot i podmiot, na bezcelowość przypisywania im z góry jakichś określonych kompetencji. W perspektywie przyjętych tu ontologii człowiek funkcjonuje zazwyczaj w dynamicznym systemie relacji z rzeczami, które nie pełnią już tylko roli zapośredniczającego kulturowe narracje pomocnika (por. Gulik, Nowak 2013: 340). W zamian przypominają one raczej nie-ludzkie obiekty, współdecydujące wraz z ludźmi o dyskursywno-materialnym kształcie świata. Doskonale uzewnętrznia to choćby przykład uzupełnianego przez protezy/przeszczepy niepełnosprawnego ciała, które zdaje się przekraczać dotychczasowe ontologiczne porządki oraz konstytuować w hybrydalne istnienie: ludzko–nie-ludzkie, bio–technologiczne albo swojo–obce. Stanowi ono uobecnienie podmiotowości „w procesie", dzięki sztucznym narządom stale otwartej na przedłużenie czy usprawnienie. A jednocześnie, dzięki tym samym narządom, nieustannie stabilizowanej, tak, aby móc funkcjonować jako normatywny fizyczny i społeczny byt (por. Domańska 2008: 14)[2].

Szkoła sztucznych zębów (1978) Mirona Białoszewskiego zdaje się pod wieloma względami antycypować postulowane przez „zwrot ku rzeczom" sposoby patrzenia na realia. Reprezentują je w utworze tytułowe sztuczne zęby, które przekształcają życiowe i twórcze zwyczaje swego użytkownika, skłaniając go do pytań o charakter relacji między człowiekiem a przedmiotem. Noszenie zębowej protezy pozwala bowiem odsłonić kulisy tworzonej przy jej pomocy normatywnej tożsamości, uzewnętrznić związany z wyglądem „teatr ról społecznych", rozważyć nowe sposoby ekspresji „ja". „Szkoła" sztucznych zębów bywa również niekiedy „lekcją" bezradności, zwłaszcza, kiedy wpływ realiów na podmiotowe „bycie w świecie" niespodziewanie okazuje się kontrproduktywny. Doświadczanie własnego ciała, coraz mniej atrakcyjnego i sprawnego, a coraz bardziej zdanego na techniczne uzupełnienia, rozszerza jeszcze ten zakres poetyckich rozważań nad rzeczami – o namysł nad statusem i kompetencjami człowieka jako hybrydycznego bytu. To właśnie od jego dyskursywno-materialnego „złożenia" Białoszewski uzależnia w utworze trwanie tego, co podmiotowe, kulturowe, społeczne. Samo „złożenie", podobnie zresztą jak powiązania z realiami, nie jest tu już jednak ani łatwo osiągalne, ani warunkowane tylko przez stronę ludzką.

I

Przywoływaną w *Szkole*... „historię pacjenta", a przede wszystkim początkującego użytkownika sztucznej szczęki warto odczytać w kontekście trapiących poetę od lat stomatologicznych niedyspozycji. Opisywana w utworze potrzeba noszenia protezy okazuje się bowiem następstwem nawracających kłopotów Białoszewskiego z zębami, które z biegiem czasu okazują się coraz poważniejsze. Widać to już choćby w *Półpasiec-noga-ząb. Sprawozdaniu z chorobowego tryptyku* (2013: 146-154; pierwsze wydanie 1973), poetyckim „studium przypadku" raz tylko ćmiącego, raz wyraźnie pulsującego trzonowca, który doczekuje się w końcu „wyroku" ekstrakcji. Upragnioną ulgę w bólu wkrótce zakłóca jednak kolejna fala dokuczliwego *pykania*, zwiastująca rychły powrót problemu i utratę następnych zębów. To rozpisane na kilka utworów rejestrowanie dentystycznych dolegliwości można uznać za świadectwo stopniowego osuwania się w somatyczną prozaiczność (por. Rosiek 1993: 132), powolnego wkraczania w marginalny dotychczas porządek chorującego ciała. W ślad za tym idzie także przymusowa konfrontacja z własnym przemijaniem, które rzutuje na postrzeganie same-

[2] O ciałoodczuciu osób żyjących z protezą szerzej pisze także Fellous 2003: 71-77.

go siebie i świata. Odejmowane jeden po drugim zęby przyczyniają się zwłaszcza do zatraty poczucia tożsamościowej integralności, uchylenia obrazu „ja" jako zamkniętej całości, naruszania ciągłości istnienia. Cielesne ubytki zawieszają konstruujące podmiot sensotwórcze podziały i naruszają siatkę binarnych znaczeń, skutkując zachwianiem symbolicznego ideału osoby. Do fizycznego cierpienia, wywołanego najpierw stanem zapalnym, a następnie stomatologiczną interwencją, dołącza zatem poczucie wielopoziomowego zdekompletowania czy rozspojenia. Ratunek poeta zamierza znaleźć w zębowej protezie, której zadaniem ma być zredukowanie zarówno somatycznego, jak i symbolicznego wybrakowania. Obstalowana „na wymiar" sztuczna szczęka miałaby tutaj wypełnić anatomiczną wyrwę, a przez to również zrekonstruować rozmontowany tożsamościowy schemat. Poeta chce „dodać" do siebie „trzecie zęby" jak integralny element, który pozwoli przywrócić kontrolę nad wymykającą się rozumowi cielesną dziedziną i przezwyciężyć własną bezradność wobec jej niekontrolowanego „osobnienia".

Ale już pierwsze zetknięcie z protezą zdradza w utworze poważne trudności związane z noszeniem w ustach „obcego ciała". Wykonany u dentysty nowy zębowy „garnitur" od razu ewokuje bowiem szereg problemów, które dotyczą każdego, kto pozostaje niewprawny w jego używaniu. Przeznaczone do wkładania i zdejmowania mosty, zespolone z zębami metalowymi klamrami, wymagają od poety ciągłego angażowania uwagi, podejmowania lub zaniechania jakiegoś działania, radykalnej zmiany przyzwyczajeń. Podczas jedzenia protezę trzeba zatem chronić przed wypadaniem i na powrót mocować z pomocą języka, który dociśnie do podniebienia jej obluzowane części; przy próbie mówienia lepiej z kolei trzymać język z daleka, prowadząc go tak, by omijał wyrastającą przed nim blokadę „trzecich zębów". Podobne wysiłki nie zapobiegają już jednak ani wrażeniu brzmieniowego stłumienia, ani mechanicznego „trzeszczenia", które generują umieszczone w ustach szczękowe zaczepy. W dalszej perspektywie poeta nie jest ponadto w stanie sprostać absorbującej ruchomości protezy, która, drażniąc i kalecząc dziąsła, znacząco ogranicza jego apetyt. Co więcej, przez swe właściwości sztuczne zęby utrudniają skupienie na najważniejszych dla Białoszewskiego czynnościach – zakłócają przebieg głośnego czytania (*i do czytania ryzyko*) czy proces marzeń sennych (*W tych zębach sny/ z komplikacjami/ chce się coś wypluć/ nie można […] jedyne wyjście/ przebudzenie*). Skazuje wreszcie na ograniczenie intymnych kontaktów, które w obliczu technicznej zawodności protezy – wypadania, zacinania czy zaciskania – stają się dla inicjatora zbliżeń krępujące, zaś dla ich odbiorcy – nadmiernie ryzykowne (- *to do czego one?/ do miłości, wiadomo, że też nie*). Zamiast więc służyć przeznaczonym celom, sztuczne zęby zdają się jeszcze utrwalać i pomnażać wcześniejsze niedogodności, a nierzadko wręcz sprzyjać powstaniu nowych:

To siedzą, to lecą. Trzymać! się uczyć.
[…]
Mowa jak przez szybę. Trzeszczę.
Kotlecik torcik. Latają w gębie. Zęby też.
Obroty żucia. Którą obcość jeść,
którą usadzić?

Nikt nie pozna. Bo jak? Ja też,
póki co nie domyślałem się
niczego[3].

Zapewne dlatego z użytkowaniem protezy łączy się próba przezwyciężenia osobności „trzecich zębów" i zamiar ich spajającego „ja" oswajania. Zdaje się temu służyć umieszczanie związanych ze szczęką codziennych praktyk w dobrze sobie znanym porządku wyobraźni, w ramach konkretnych strategii metaforyzowania. Za marzeniem o podmiotowym scaleniu kryje się bowiem zwyczajowy w tej twórczości sposób opracowywania rzeczywistości – przez patrzenie na nią nie tylko okiem „słowiarza", ale również malarza i scenografa (por. Kopciński 1997: 380). Pozostaje to konsekwencją teatralnej wrażliwości poety, która z łatwością przekształca w spektakl zarówno utratę (części?) własnych zębów, jak i trudności z noszeniem ich niewygodnego zastępstwa. Proteza daje się zatem pomyśleć w kategoriach scenicznego rekwizytu albo elementu maski-twarzy, wokół której można by osnuć szereg „scenek z życia" – perypetii artykulacyjnych, konsumpcyjnych, erotycznych. „Teatr" tworzyłaby tu choćby gra języka ze sztuczną szczęką, dramaturgia jej podtrzymywania i omijania, mimiczna ekspresja warg, gestyka zakładania i zdejmowania zębów. Takie ujmowane poprzez pryzmat spektaklu noszenie protezy stawałoby się w utworze próbą zapominania o jej uciążliwej empirii, a przez to także szansą na zapośredniczone choćby przywłaszczenie zębowej konstrukcji. Ustawiana w perspektywie „przebieranki, maskarady, mistyfikacji" (Kanabrodzki 2004: 176) szczęka mogłaby bowiem wyzbyć się swej dosłowności i ulec metaforycznemu włączeniu (por. Fellous 2003), wymogom kulturowej reprezentacji, symbolicznemu przetworzeniu. Dla Białoszewskiego byłaby to strategia ucieczki od ukonkretnionego ciała, powrotu do humanistycznego dyskursu i ustanowionych przez niego znaczeń. „Partyturowa" poetyka wywodu czy wprowadzony w utworze podział „na role" okazywałyby się w ten sposób przymiarką do terapeutycznego obłaskawiania protetycznych realiów[4].

Włączeniu szczęki w dziedzinę myślenia teatrem zdają się sprzyjać najbardziej dobiegające „zza kulis" „głosy", które wyrażają dotyczące zębów komentarze (- *przestanie boleć/ – przezwycięż/ – ty coś noś/ – czytaj w tym/ – gryź*). Wśród nich wyróżnia się zwłaszcza opinia wstawiającego protezę dentysty, stanowiąca w utworze stały punkt odniesienia poety (- *Od razu/ panu w tym lepiej*). Białoszewski „inscenizuje" sposób noszenia „trzecich zębów" właśnie na modłę wypełniania lekarskich zaleceń, które po skończonym zabiegu przekazuje się pacjentowi. Uwagę zadowolonego z efektów swej pracy dentysty traktuje się teraz jak „prolog" inaugurujący związane z zębami komiczne „widowisko" [i] inicjujący sytuację ich pierwszego publicznego odbioru. „Ubierany" w protetyczną konstrukcję poeta może się więc tutaj rozpoznać jako główny uczestnik „teatralnej" interakcji – w gabinecie dentysty staje się on bowiem pierwszoplanowym „aktorem", który nakłada „maskę"-protezę i „wystawia się" na pokaz na „scenie" dentystycznego fotela. To ustawienie w porządku bycia zobaczonym i nazwanym okazuje się w *Szkole*... założycielskie zarówno dla rzeczywistości „spektaklu", jak i dla marzenia o powrocie do tożsamościowego scalenia. Sprowadzona do osoby dentysty gabinetowa „widownia" powołuje pacjenta do zadań „aktora", dając mu sposobność do

[3] Wszystkie cytowane fragmenty utworu pochodzą z tomu *Odczepić się i inne wiersze*... Mirona Białoszewskiego (1994: 167-169).

[4] O obłaskawianiu życiowych wydarzeń przez zapis (w którym mieści się również teatralna partytura) pisze szerzej Sobolczyk 2002: 480.

rozpoczęcia zaimprowizowanego „przedstawienia”-maskarady. Mocą spojrzenia i słowa zapewnia ona poecie poczucie osobowego pochwycenia, wyodrębnienia ze stanu niezróżnicowania, osadzenia po stronie ciała, które może podlegać pozytywnej estetycznej waloryzacji. Komentarz medyka-„koryfeusza” ustanawia w ten sposób włączający rytuał, w którym kondycyjna chwiejność podmiotu mogłaby ulec reprezentacji, a przez to także reintegracji; tak oczekiwanemu „wyobrażeniu i przeobrażeniu” (por. Rosiek 1997: 199). U Białoszewskiego w zaimprowizowanym na dentystycznym fotelu humorystycznym wkładaniu zębów aktualizowałby się zatem fantazmat o widzeniu samego siebie jako kompletnej osoby, niezdeprymowanej już żadnym cielesnym brakiem.

Odczytywana z perspektywy gabinetowego „przedstawienia” proteza zdaje się więc służyć łagodzeniu życiowej empirii oraz poetyckiemu „instalowaniu się w rzeczywistości” (zob. Kopciński 1997: 59). Funkcjonując w porządku plastycznej metafory i teatru protetyczna konstrukcja, przypomina tu po trosze druciany „kaganiec”, a po trosze klekoczącą odpustową zabawkę, pocieszny element wybrakowanego bieda-kostiumu. Przynależy ona w ten sposób do ulubionego rekwizytorium poety; do wytrąconych „z życiowej praktyki” (Sandauer 1973: 378) nieprzydatnych rupieci, które mogą stać się z łatwością „obiektami operacji wyobraźni” (*ibidem*). Te „ogrywane” w *obrotach żucia* „trzecie zęby” okazują się jednak w *Szkole*... czymś więcej niż kontrapunktem wcześniejszych *obrotów rzeczy*, są także źródłem brzmieniowych zabaw oraz parodystycznym zastępstwem zwyczajnego mówienia (*trzeszczę*) (zob. Kopciński 1997: 46). „Ja” mogłoby się tu zatem zrekonstruować kolejno w związanej z noszeniem protezy dracznej „przebierance” albo humorystycznej „prezentacji akcji, która rozgrywa się zwykle za kurtynami warg” (Kanabrodzki 2004: 209). Scalałoby się ono również w ukomicznianiu „dialogów” języka ze szczęką, w kołowrotkowym zacinaniu-„trzeszczeniu”, w nadawaniu mimicznej i gestycznej ekspresji karnawałowo-jarmarcznej dynamiki.

Taka wystawiana na pokaz teatralność szczęki wyraźnie przekracza jednak w utworze wyłącznie wymiar ludyczny i komunikuje zarazem poetycki sceptycyzm wobec samego procesu tworzenia symbolicznych projekcji. Noszenie protezy daje się więc także zinterpretować w porządku „krzywego zwierciadła” – jako manifest deziluzji (192) i demaskacja mechanizmów tradycyjnego ujmowania człowieka. Przez eksponowanie nie-autentycznego charakteru „trzecich zębów” Białoszewski wyraźnie wskazuje bowiem na rozziew między scalającym „ja” wyrokowaniem „widowni” a pozorem uzyskiwanego dzięki szczęce zespolenia. Unaoczniona w *Szkole*... sztuczność zębowej konstrukcji podważa natomiast możliwość faktycznego tożsamościowego skompletowania, które miałoby się spełniać podczas „rytuału” w gabinecie dentystycznym. Nie sprzyja temu szczególnie równoczesne uruchamianie literalnych znaczeń protezy; wprowadzenie porządku atrapy zębów, która stanowi zarazem substytut i kopię cielesnych rejestrów. Zapewne dlatego traktowane jak teatralny rekwizyt „trzecie zęby” mogą wyłącznie o d g r y w a ć rolę tych własnych, anonsując przy tym stale swój falsyfikatowy charakter, istotową nieprzystawalność, odległe od naturalnego funkcjonowanie (*mowa jak przez szybę*, *trzeszczę*). U Białoszewskiego taka zacinająca się, trzeszcząca i tłumiąca dźwięki szczęka obwieszcza zatem dobitnie swój „wytworzony” i „zmontowany” charakter, wywołując zarówno efekt komizmu, jak i wrażenie przygodności czy prowizorki. Nie pozostaje to bez wpływu na status stanowionej z jej udziałem osoby, nie tyle scalonej, ile właśnie złożonej, skonstruowanej, „zmajstrowanej”. Z żartobliwej maskarady wyłania się dzięki temu ironiczno-gorzkie „maskowanie”, które dotyczy nie dającego się już ani ujednolicić, ani jednoznacznie skodyfikować podmiotu. Pro-

teza staje się narzędziem demistyfikującego rozpoznania – zamiast gwarantować spójność „ja", anonsuje ona wyłącznie jej pozór.

Zdaniem wielu krytyków u Białoszewskiego daje się bez trudu wyczytać zarówno świadomość iluzorycznego doświadczenia „ja", jak i wyczucie kulturowych mechanizmów konstytuowania osoby[5]. To poetyckie zwątpienie w zachowanie tradycyjnych prerogatyw podmiotu nie wpływa jednak w *Szkole*... na zmianę strategii dotyczących teatralnego obmyślania protezy, jej inscenizacyjnego opracowania czy projektowania zorientowanego na „widownię" odbioru. Przeciwnie, wobec wrażenia osobowego rozspojenia intensyfikuje się tu jeszcze potrzeba „reżyserowania" związanych ze szczęką sytuacji. Białoszewski wyraźnie udramatycznia sposoby codziennego użycia sztucznych zębów i operuje uzyskanym dzięki nim efektem cielesnego skompletowania. Posiłkuje się przy tym porządkiem parodii, za pośrednictwem której w „sceniczne" „dzianie się" można włączyć także poczynione dzięki protezie dekonstrukcyjne już z ducha rozpoznania. „Demiurgiczne" dążenia podmiotu zderzają się bowiem w utworze z wyraźnym zwątpieniem w tożsamościową esencjalność człowieka, zaś stylizowany na jarmarczny teatrzyk łączy z przewrotną tragifarsą, której przedmiotem okazuje się być niemożność ostatecznego scalenia się osoby. W ślad za komizmem idzie więc tutaj sceptyczny dystans oraz gorzkie ironizowanie na temat własnych wyobraźniowych przyzwyczajeń. W ramy wywodu przedstawionego powyżej Białoszewski wpisuje w ten sposób jeszcze jeden, tym razem bardziej prześmiewczy „spektakl", w którym noszenie sztucznej szczęki zyskuje zarazem autodemaskacyjny, jak i konstruujący nowe znaczenia charakter. Uwidacznia się w nim szczególnie kulturowe sposoby „wytwarzania" człowieka, który z pomocą protezy-rekwizytu stara się odegrać własną „naturalność" oraz odzyskać iluzję władzy nad samym sobą.

Próba pozorowania tożsamościowego scalenia wiąże się w utworze z autoreferencjalnym nagromadzeniem parodystycznych strategii, z delegitymizacją i ponownym wytyczaniem zakresu własnej metafory (por. Kopciński 1997: 41). Przebiega ona na drodze uzewnętrzniania mechanizmów konstytuowania podmiotu i prezentacji kulturowo-społecznych reguł, które decydują o wrażeniu osobowej kompletności. Odczytywany w porządku deziluzyjnego „spektaklu" komentarz dentysty staje się więc teraz także aktem ustanawiania procesu identyfikacji użytkownika sztucznych zębów. Dzięki przytoczeniu mu wzorca „dobrego" wyglądu czy wezwaniu do dalszej realizacji normy lekarz powołuje bowiem pacjenta do pełnego społecznego zaistnienia. Całkowicie udane odegranie ideału warunkowałaby jednak dopiero deklarowana przez posiadacza protezy znajomość obowiązujących w tym względzie standardów, jego publiczne „zdawanie sobie sprawy" z wytycznych paradygmatu. U Białoszewskiego widać to choćby w manifestacyjnym noszeniu protezy, którego efektem zdaje się być właśnie pozyskanie wrażenia stabilnej „całości" i „pełnoprawnego" statusu osoby (*– to do czego one?/* [...] *– do widoku, dla was / – tylko? / – tylko, na samotnej wyspie / bym se darował*; *na wystawie / [czyjejś]* [podkreśl. moje – A.F.]). Komunikowanie świadomości normy ujawnia się także w zamiarze posłusznego podporządkowania się poleceniom otoczenia, mającym w wywodzie charakter performatywnych aktów. Jako *chór głosów* reprezentują one działanie dyscyplinującej foucaultowskiej władzy, której zadaniem jest ujarzmianie rozkiełznanego podmiotu i ponowne wikłanie go w społecznie aprobowane dyskursy.

[5] Por. m. in. Niżyńska 2008: 272-291; Sobolczyk 2007: 326-328; Kanabrodzki 2004: 180-181.

[…]
– przezwycięż
– przywykniesz
– ty coś noś
– czytaj w tym
– gryź

Od zainicjowanego u dentysty wkładania „trzecich zębów" zależy więc w *Szkole*… sposobność odgrywania ideału „ja" i imitowania siebie kompletnego. Decyduje o tym zwłaszcza performatywny charakter lekarskiego nazywania, który Białoszewski ujmuje w znanym z pism Judith Butler (2010) znaczeniu interpelacji – wypowiedzi, która wyodrębnia, definiuje i warunkuje substancjalność nazywanego. Językowemu ustanawianiu podmiotu trwałość nadaje tu jednak dopiero społeczny rezonans – słyszane na co dzień komentarze, opinie czy rady otoczenia, rozpisane na szereg różnorodnych illokucyjnych aktów i podtrzymujące pozyskane u dentysty wrażenie tożsamościowego scalenia. To dzięki nim użytkownik protezy może bowiem nieprzerwanie materializować osobową normę oraz reprodukować ją raz po raz „na powierzchni" własnego ciała. Stąd właśnie wynika widoczne w utworze inicjowanie towarzyskich spotkań, które mogłyby sprzyjać kolekcjonowaniu takich mających sprawczy potencjał ostrzeżeń, napomnień, poleceń albo prowokowanie sytuacji, podczas których padałaby słowa podtrzymujące obraz skodyfikowanego podmiotu. Ich mnogość poeta organizuje zresztą w porządku kolejnego „widowiska", jeszcze jednego „spektaklu", który stanowi dopełnienie poprzednich. Do zaimprowizowanej dla siebie zabawy-„przebieranki", a następnie kameralnego „pozorowania" cielesnego zespolenia Białoszewski dokłada teraz obliczone na szerszy odbiór „występy" w sztucznej szczęce, w której prezentuje się gronu bliższych i dalszych znajomych. Przez rozmyślną grę ze społeczną widownią teatralność noszenia protezy ulega zatem w *Szkole*… przekształceniu, zagęszczeniu, zdecydowanemu formalistycznemu zorientowaniu. Ciąży stopniowo w stronę coraz bardziej świadomej swej imitacyjnej natury i nieustannie to anonsującej maskarady.

Prezentowanie sztucznej szczęki przed szerokim odbiorcą odbywa się w utworze w parodystycznie potraktowanej konwencji średniowiecznego intermedium. Noszący „trzecie zęby" poeta przydaje bowiem swoim „występom" zadanie żartobliwego „międzyaktu", który rozdziela od siebie inne społeczno-kulturowe widowiska lub pojawia się w trakcie ich przerw. W ramach swoistego „antraktu w antrakcie" publiczności zapewnia się tutaj niezobowiązującą na pozór rozrywkę – opowiadanie związanych z protezą przygód, perypetii, anegdot, połączonych nierzadko z elementami pantomimy. Białoszewski „rozgrywa" je przy każdej okazji – w przedpokoju, korytarzu czy poczekalni, ale również w teatralnych czy muzealnych kuluarach:

Na wystawie
(czyjejś).
Artur S. do mnie
– zębów nie masz?
– mam
– pokaż
– o
– nie widzę, pokaż tak – szczerzy

wyszczerzyłem
– aha
Lu. podchodzi
– to skąd pan? wtajemniczony?
– wtajemniczony

Sama publiczność pełni z kolei rolę osobliwego, niby-antycznego chóru, który czynnie współuczestniczy w autoidentyfikacyjnym „spektaklu" poety, wydatnie przyczyniając się do konstruowania wrażenia scalenia. Za pośrednictwem zasłyszanych od niej napomnień, zaleceń, rad czy sugestii może się teraz dokonać zarówno ustanawianie osoby, jak i zachęta do nieprzerwanej kontynuacji własnego społecznego konstytuowania. Poprzez podchwytywanie cudzych spojrzeń czy aranżowanie publicznych „konsultacji" poeta zdaje się więc cieleśnie „zespalać", a następnie odgrywać przed swymi widzami tak pożądany przez siebie podmiotowy ideał. Ten uwyraźniony w *Szkole*... społeczny oddźwięk przywołuje modelową w performansach sytuację odbioru, w którym widownia sekunduje performerowi przy tożsamościowym improwizowaniu czy wyborze „właściwych" kodów znaczeniowych (por. Czapliński 2012: 21).

Obecne w utworze inscenizowanie wrażenia całości oraz zwielokrotnianie różnych typów dystansu wobec empirycznej i kulturowej rzeczywistości zdaje się uzasadniać zwłaszcza tęsknota poety za nieosiągalnym już powrotem w dawną domenę podmiotu. W komunikującym swą teatralność – autotematycznym i autoreferancjalnym – tożsamościowym „spektaklu" mieści się bowiem stały namysł nad niewyczerpanym wciąż potencjałem nieubłaganie dekonstruujących się znaczeń. Białoszewski nie rezygnuje więc wcale ze swych lokowanych w modernistycznych wzorcach kultury upodobań, choć coraz częściej może do nich sięgnąć jedynie za pośrednictwem demaskacyjnych strategii. Uwidacznia to w utworze poetyckie operowanie parodią, za którym kryje się ciągła potrzeba twórczego dialogu z uobecnianym poprzez deformację humanistycznym modelem tworzenia[6]. Parodię traktuje się także jak sposób rozładowania lęków; formę ucieczki przed coraz bardziej dojmującą rzeczywistością (zob. Sobolczyk 2007: 333) – w dwuznaczność, w reprezentację, w grę konwencjami. Zapewne dlatego za budowaniem dystansu stoi w *Szkole*... marzenie o dawnej swobodzie tworzenia, mówienia czy śnienia, a nawet o przywróceniu zatraconego wraz zębami „zwyczajnego" wyglądu. Na nim zresztą zależy Białoszewskiemu szczególnie – skompletowanie uzębienia staje się dla niemłodego już poety szansą na zachowanie ubywającej seksualnej atrakcyjności. To również dlatego parodiowanie sposobów wytwarzania normatywnego podmiotu współwystępuje w utworze z przekornym zaangażowaniem w jego konstruowanie, które ma na celu „odzyskiwanie" siebie – własnych nawyków, zwyczajów, relacji – jeszcze sprzed początku dentystycznych problemów. Pomocne okazuje się w tym zwłaszcza estetyzujące spojrzenie społecznej widowni, w którym, niczym w lustrze, można nie tylko odegrać tożsamościowy ideał, ale także ustawić go w porządku uwodzenia:

[6] Jak zauważa Jacek Kopciński (1997: 41) takie formy ironicznego i parodystycznego dystansu często mają u poety charakter tzw. parodii konstruktywnej.

– chciałeś się odchudzić. Zamiast palić, masz zęby. Wydłużają, wyszczuplają.
– to twarz
– wszystko się łączy

Przeciwstawianie się zatracie seksualnego powabu dokonuje się w utworze za pośrednictwem „przystrojonej" w „trzecie zęby" twarzy, którą poeta lokuje w porządku już ostatniej, pomyślanej tym razem w mikroskali, „sceny". U Białoszewskiego toczą się na niej naraz aż dwa mimiczne „spektakle", oba w pełni zależne od sposobu noszenia w ustach sztucznej szczęki. W pierwszym poeta „inscenizuje" na twarzy szereg normatywizujących cielesność min i grymasów, które już dzięki samej obecności protezy zdają się tworzyć udany pozór osobowej całości. W drugim – materializuje tutaj konwencjonalny wzorzec homoseksualnej atrakcyjności, oczekiwaną młodość i szczupłość, uzyskiwanych poprzez fizyczne parametry zębowej konstrukcji. Sztywność protezy nadaje bowiem poetyckiemu obliczu dyscyplinujące ramy – nie tylko stoi na straży nienagannych proporcji czy młodzieńczego owalu twarzy, ale odpowiada także za jej dystyngowaną pociągłość, wzmacnianą jeszcze przez kłopoty z jedzeniem. Twarz „odgrywa" więc w *Szkole*... prześmiewczą historię zarazem zniewolonego, jak i uwodzącego ciała, podczas gdy sama proteza pełni w niej aż potrójną funkcję: „knebla", „stabilizatora" i erotycznego „wabika". Stanowi ona w ten sposób zdekonstruowany rekwizyt opresji, który poprzez poetyckie przeplatanie mechanizmów iluzji i deziluzji zyskuje odpowiednio groteskowy, ironiczny, a wreszcie zbliżający się do subwersywności wymiar. U Białoszewskiego takie „strojenie się" w zęby sprawia, że ciało staje się miejscem przecięcia wielu perspektyw, wykraczając poza narzucone mu odgórnie, stałe kulturowe kategoryzacje. Proteza ustawia cielesny ideał w porządku absurdalnego żartu; jako uwidoczniony tożsamościowy „wspornik" jest ona kpiną z oczywistych na pozór definicji osoby, płci czy pożądania. Zapewne dlatego przypomina tu najbardziej rekwizyt wyjęty z kampowej burleski, który narusza „naturalność" seksualnej ekspresji na rzecz jej farsowego odegrania.

„Wystawione" na pokaz sztuczne zęby zdają się przez to znakiem współwystępowania przeciwieństw, zawieszającym możliwość przyjęcia jednoznacznych tożsamościowych podziałów i heteronormatywnych klasyfikacji. Białoszewski obnaża umowność biegnących miedzy nimi granic z pomocą strategii zwielokrotnionego dystansu, szczególnie zaś poetyk karykatury i farsy. Swym efektom komicznym poeta przydaje jednak z miejsca przewrotny, ambiwalentny wymiar, wyposażając je w podwójny, skierowany zarazem „na zewnątrz" i „do wewnątrz" demaskatorski potencjał. Za obnażaniem sztuczności tożsamościowych kodów podąża tu bowiem stałe unaocznianie tęsknoty za tworzoną przez nie dotąd iluzją; za „kompletnością" czy „naturalnością" samostanowiącego się podmiotu. Prześmiewczy dystans paradoksalnie służy tu więc także podtrzymywaniu podważanego przez siebie porządku, nie dopuszczając w rezultacie do jego całkowitego zakwestionowania. Blisko stąd zwłaszcza do logiki mniejszościowego kampu, o której pisze Przemysław Czapliński (2012: 29), że odsłania i dowartościowuje dwuznaczności poprzez grę utożsamienia i oddalenia. Po poetyckim „kroku w przód", czyli ujawnieniu nie-naturalności podmiotu, Białoszewski podejmuje w ten sposób „krok w tył, czyli afektowany [...] sygnał akceptacji *status quo*" (*ibidem*). Tej „karnawałowej inwersji" (*ibidem*) nie towarzyszy w rezultacie akt pełnej subwersji[7], ani krytyczne unieważnianie fundujących

[7] Zdaniem J. Niżyńskiej (2008: 289), dzięki poruszaniu się poety między rejestrami afirmacji i oporu, negocjacji między asymilacją a stawaniem się innym, subwersywność ulega w jego twórczości naturalizacji.

humanitas ram. Przez teatralność noszenia protezy poeta dąży już raczej do odzyskania nad nią fizycznej i symbolicznej kontroli. Do sytuacji, w której myślenie o protezie byłoby na powrót prowadzoną wyłącznie na jego warunkach grą (31).

II

Założonych w gabinecie sztucznych zębów nie daje się jednak w ten sposób przywłaszczyć, włączyć w reguły coraz bardziej wyrafinowanych poetyckich „teatrów". Z przypisaniem „trzecich zębów" do kategorii scenicznego „rekwizytu" kłóci się zwłaszcza ich nieustabilizowany status, który wymyka się z zasady klasyfikującej podmiotowej kontroli. W utworze wyraża się to nie tylko w planie „technicznych" kłopotów z noszeniem ruchomego „obcego ciała", ale wiąże także z niemożliwością jego tradycyjnego obmyślenia. Zęby, które to *siedzą, to lecą* uobecniają bowiem – same w sobie – niepodleganie mechanizmom strukturalizowania rzeczywistości, podważanie porządku sensotwórczych podziałów, brak subordynacji względem znaczeń przypisanych biologicznemu ciału. Ani pod wpływem performatywnych konstatacji dentysty, ani na skutek wysiłków poety proteza nie ulega więc wcale poznawczej identyfikacji; jednoznacznemu symbolicznemu przyswojeniu. Przywodzi już prędzej na myśl konceptualną przeszkodę, która daje odpór ponawianym raz po raz próbom jej jarmarcznego, farsowego czy nawet kampowego przezwyciężenia. U Białoszewskiego szczęka zdradza w ten sposób podwójne nie-wpasowanie – nie mieści się zarazem w porządku anatomii oraz w planie dyskursu, przedstawiania, opisywania.

Usytuowana między zobaczonym i ukrytym, między porządkiem publicznym a prywatnym proteza przekracza również ramy kolejnych binarnych hierarchii. Na kwestionowanie przez szczękę porządku somatycznych granic wskazuje choćby brak jej przynależności do dziedzin cielesnego wnętrza lub zewnętrza. Umocowana na dziąsłach konstrukcja nie pozostaje tu bowiem jedynie źle działającym remedium na groźbę tożsamościowego rozspojenia. Dotyczą jej także znaczenia ust jako abiektalnego przedsionka, który konotuje niepokojące preedypalne niezróżnicowanie oraz godzi w podstawy upodmiotowienia. Protezę można więc przypisać do sfery „międzybycia", rozciągniętej między „ja" a „nie-ja" i reprezentującej istnienie „kompozytowe, coś, co podmiot Pragnie odrzucić, aby osiągnąć niezależną tożsamość" (por. Olsen 2013: 163). Aberracyjna ruchomość szczęki kojarzy się dzięki temu ze zwielokrotnionym kwestionowaniem kulturowego ładu (Kristeva 2007: 10), z nieprzerwaną i niekontrolowaną transgresją, z różnicowaniem bez ostatecznego wyodrębnienia. Skutkuje to w *Szkole*... obcowaniem z wyzbytą koordynacji materią, która wciąż zdradza tendencję do niespodziewanego dla swego użytkownika obluzowywania lub wypadania (*To siedzą, to lecą*). Taką niekoherencję zwielokrotnia jeszcze uwidocznione przez Białoszewskiego przeżuwanie, w trakcie którego zaciera się podział na rodzaj konsumowanych treści, ich strukturę, pochodzenie, a nawet przeznaczenie:

> Kotlecik torcik. Latają w gębie. Zęby też.
> Obroty żucia. Którą obcość jeść,
> którą usadzić?

Przy deserze, kawałki jedzenia z obiadu, które dostały się pod protezę, utkwiły na zaczepach i w szczelinach zębów, w „zadrutowanych" protezą ustach, są wypychane przez kęsy tortu. Obracane wraz z nim językiem tworzą gładką tortową masę, by w drodze do przełyku niespodziewanie napotkać na twardość sztucznych zębów. To, co ma być przełknięte tworzy bowiem bezforemną, kleistą papkę, której ciągliwa konsystencja współistnieje z plastikowo/ceramiczno-metalową twardą konstrukcją niejadalnej, choć mimowolnie jedzonej protezy. W *Szkole*... łączą się więc ze sobą oscylujące na przeciwstawnych biegunach wrażenia: smakowe (słony/słodki), dotykowe (miękki/ twardy, gładki/ostry), a nawet dźwiękowe (mlaskanie/trzeszczenie); odmienne stany skupienia (półpłynny/ stały), rozmaite formy oraz postaci materii (bezkształtna masa kotleta i tortu, sztywna proteza). W zestawieniu z tym, co organiczne (ślina, dziąsła) czy wytworzone (*torcik*, *kotlecik*, „trzecie zęby"), spożywany w protezie obiad przywodzi na myśl niepokojący substancjalny konglomerat, który jednocześnie intryguje i odstręcza, ewokując obrzydzenie oraz odrzucenie. U Białoszewskiego stanowi on zamach na tradycyjny humanistyczny paradygmat oraz przypisane do niego zmysłowe poznanie, na świat kulturowych norm czy reguł. Podczas celebrowania imieninowego posiłku proteza paradoksalnie „wyrzuca" swego użytkownika poza nawias społecznego systemu. W okolicznościach tworzenia biesiadnej wspólnoty przyczynia się ona do separacji poety od reszty konsumujących i rozerwania łączących go z nimi więzi.

Zagęszczona sensualność *kotlecika* czy *torcika* przywołuje w utworze znaczenia libidalnej materialności, seksualnych popędów wydobywanych na powierzchnię z głębin nieświadomości. Uzupełnia ją jeszcze akt groteskowego „autokanibalizmu", który wyraża się w jedzeniu nieprzywłaszczonych całkowicie „trzecich zębów" – nie dość swojskich, by móc przezwyciężyć wrażenie preedypalnej dezintegracji, a jednak dość własnych, by ich przeżuwanie konotowało wyraźne suicydalne inklinacje. Różnorako motywowana nieokreśloność protezy, złączona z jej osadzeniem w abiektalnym porządku, uniemożliwia zatem już na wstępie tak oczekiwaną przez poetę pełną reintegrację osoby. Rozumiana w ten sposób proteza, przynależna do wyzbytej ram, „wylewnej" przestrzeni, wymyka się bowiem władzy świadomości, kontroli strukturalizującego rozumu, wszelkim tradycyjnym dyskursywnym ustawieniom. Na jej fizyczne granice nakłada się w zamian kategorialny bezład, który z jednej strony wyraża powrót Realnego, z drugiej zaś związaną z tym ściśle niemożność ustanowienia osoby, która „nigdy nie wyłania się z mieszanek" (Olsen 2013: 62). Proteza pomyślana z początku jako „forma dla ciała" zdaje się w rezultacie do reszty rozmontowywać niespójną już wcześniej figurę „ja", spychając nadwątlony podmiot w nieświadomość, ku nieokreślonym siłom, energiom, popędom. Stąd właśnie bierze się wiodąca *przez las* nauka noszenia szczęki, która staje się przede wszystkim lekcją zwielokrotnionej poetyckiej bezradności. Jest to bezradność wobec polimorficznego chaosu libido, dalekiego od obrazu normatywnego siebie-ciała:

> [...] Ja też,
> Póki co, nie domyślałem się
> Niczego. Tyle że nauka prędsza
> Przez inny las. Co był w nas.

Ten dezintegrujący potencjał protezy manifestuje się jednak najmocniej na poziomie jej funkcjonalności, w powszednim użyciu. Widać go zwłaszcza w konotowanym przez „trzecie zęby" zawieszeniu podziału na aktywny podmiot oraz pasywny przedmiot, które uniemożliwia poecie noszenie

protezy również w dosłownym znaczeniu. Trudności w jedzeniu, mówieniu, czytaniu nie tylko bowiem potęgują wrażenie wszechobecnego wybrakowania człowieka, ale fizycznie krzyżują mu szyki na wszystkich poziomach codziennych aktywności. Sztuczna szczęka pozostaje oporna zarówno wobec ujarzmiającej władzy świadomości czy rozumu, jak również wobec pełnienia zadań przydatnego narzędzia, o którego właściwościach decydowałaby właśnie myślący podmiot (61). Zamiast więc dać się posłusznie kształtować, sprzyjać tworzeniu granic czy uobecnianiu kategorii społecznych (63), ostatecznie reprezentuje ona całkowitą epistemologiczną obcość, która traci status biernego pośrednika w relacjach miedzy „ja" a światem. „Trzecie zęby" przestają u Białoszewskiego stanowić zwyczajny artefakt czy pozbawioną własnego znaczenia materię, której wszystkie właściwości muszą zostać umiejscowione w człowieku (61). O protezie nie sposób już mówić jak o czymś, do czego „intencjonalny podmiot może się odnieść, w co może się zaangażować lub do czego »przybliżyć«, przez procesy obiektywizacji czy ucieleśnienia" (207). Szczęka nie ulega tym samym w utworze ani funkcjonalnej, ani semantycznej eksploatacji, będąc raczej czynną przeszkodą w niczym dotąd niezakłóconej dominacji „ja". Każda próba jej noszenia daje poecie tytułową „szkołę", która zmusza go do uznania przedmiotu za równorzędną stronę „działania w świecie".

Niedająca się spacyfikować proteza stawia teraz w stan podejrzenia nawet najbardziej dotychczas bezdyskusyjne humanistyczne nawyki. Oporne wobec hierarchizacji zęby zmuszają swego użytkownika do samokrytycznego dystansu, który przejawia się również w stosunku do wszystkich zakładających nadrzędność człowieka ontologii. Taka niemożność symbolicznego i funkcjonalnego opanowania szczęki staje się bowiem dla Białoszewskiego powodem nieustannego kwestionowania własnej sprawczości. Do wcześniejszego zwątpienia poety w tożsamościową esencjalność dołącza tu zatem poczucie utraty fundamentalnych dla tradycyjnego podmiotu prerogatyw – na czele z przełamywaniem oporu materii czy umiejętnością jej technicznej fabrykacji. Proteza przyczynia się w *Szkole*... do obnażenia pozorów ludzkiej omnipotencji, uprzywilejowanego statusu woli czy prymarnej roli intencjonalności. Za poetyckim rozpoznaniem „ja" jako nie-suwerennego bytu idzie natomiast konstatacja o końcu własnego monopolu na nadawanie struktury otaczającemu światu. Blisko stąd nie tylko do poststrukturalistycznego rozumienia podmiotu jako konstruowanego kulturowo projektu, w którym wytwarza się różnicę między człowiekiem a rzeczą, by móc sprawować nad nią niepodzielną władzę. Poprzez skupienie na niezapośredniczonej wyłącznie przez język rzeczywistości Białoszewski antycypuje zarazem postkonstruktywistyczną już z ducha świadomość sprawczości przedmiotów. Do tak rozumianego usytuowania protezy poeta odnosi się jednak z wyraźną rezerwą, z trudem przystając na nową dystrybucję kompetencji; na odsłonięcie nie-wystarczalności oraz nie-wyłączności własnego działania. Szczęka okazuje się dla niego kłopotliwym „innym", którego, nie mogąc odrzucić, musi uznać teraz za odrębnego od siebie twórcę i sprawcę.

U Białoszewskiego żadna próba noszenia sztucznej szczęki nie może się zatem obyć bez wysiłku mediacji z jej niełatwą wielopoziomową „innością". Za wyrafinowanym „spektaklem ról społecznych", w którym maskuje się podmiotowe rozspojenie, kryją się ciągłe pertraktacje z działającymi „kontrproduktywnie" „trzecimi zębami". Skuteczna „inkorporacja" protezy zależy tu jednak najbardziej od zrozumienia jej sprawczego statusu, od pojmowania sposobu istnienia rzeczy, co, jako jedyne, może zapewnić poecie wrażenie osobowej całości. Dalsze traktowanie „trzecich zębów" jako niemego przedmiotu skutkowałoby bowiem w utworze bezpowrotnym tożsamościowym samounieważnianiem, rozpatrywanym zarazem na poziomie tworzenia (niemożność mówienia i pisania),

jak i społecznego funkcjonowania (towarzyski czy seksualny ostracyzm). Byłoby ono także poniechaniem uczestnictwa w świecie, który nie dawałby się już wówczas ani ująć w poetyckim dyskursie, ani nawet percepcyjnie doświadczyć. Pomyślana przez pryzmat sprawstwa sztuczna szczęka okazuje się tymczasem poręczycielką ludzkiej humanizacji, stabilizując lub destabilizując poczucie podmiotowej omnipotencji poety; zapośredniczając lub zakłócając jego odbiór rzeczywistości. Uznanie takiej roli protezy może doposażać teraz jej użytkownika w dyspozycję myślenia, mówienia, budowania związków z otoczeniem; odrzucenie podobnych sensów – ograniczać zaś jego uczestnictwo we wszystkich powyższych aktywnościach. Właściwe posługiwanie się „trzecimi zębami" oznacza tym samym gotowość na wejście z nimi w relację; a w poetyckiej praktyce – dopuszczenie do siebie myślenia o współ-konstytuowaniu (kształtowaniu, legitymizowaniu, wyrażaniu) ludzkiej tożsamości (por. Domańska 2007: 107). Nawet za cenę przemyślenia rekonfiguracji tradycyjnego statusu osoby, coraz mniej w takim układzie immanentnej, esencjalnej, jednostkowej.

Do noszenia protezy podchodzi się w *Szkole*... na wiele sposobów, odznaczających się nierównorzędną efektywnością i różnym poziomem dystansu do świata rzeczy. Ten repertuar ilustruje rozległą świadomościową przemianę, która przebiega na drodze eksperymentowania z konceptualizacją „trzecich zębów". Ślady takiego procesu można odnaleźć choćby w relacji *chóru głosów*, które ilustrują zarówno postępującą bezradność tradycyjnego podmiotu, jak i poszukiwanie przez niego wyjścia z impasu. Udzielane Białoszewskiemu gremialnie rady dają się bowiem czytać nie tylko przez pryzmat dyscyplinującego społecznego rezonansu, ale i jako uzewnętrznienie osobistych rozterek poety (- *przestanie boleć/ – przezwycięż/ – ty coś noś/ – czytaj w tym/ – gryź*). Podobne wahanie wybrzmiewa zresztą najsilniej przy dostrzeżeniu sprawczości sztucznej szczęki, modyfikującej przebieg tworzenia tożsamościowego „ja" oraz podważającej fundamenty esencjalistycznych ontologii. Na wątpliwości towarzyszące takiemu myśleniu o rzeczach zwraca uwagę również humorystyczny już „powrót wypartego", kiedy konstytuująca tożsamość proteza zaczyna się objawiać jako stały motyw poetyckich marzeń sennych. Z jednej strony staje się to wyrazem demaskowania iluzoryczności podmiotowych prerogatyw – jedynie pozornej samoświadomości „ja". Z drugiej, jest świadectwem niedającego o sobie zapomnieć działania rzeczy, wokół których nawet we śnie organizować się może poetycka wyobraźnia (*W tych zębach sny/ z komplikacjami/ chce się coś wypluć/ nie można [...] jedyne wyjście/ przebudzenie/ o co chodziło?/ ach, tylko o jedne zęby i to te u mnie*).

Stawką w grze o poczucie siebie jako „działającej w świecie" osoby okazuje się zatem świadomość nieustannych interakcji między człowiekiem a rzeczą. W utworze zdaje się to przekładać na uwzględnianie m a t e r i a l n e g o wpływu protezek na dyskursywne zmagania autora *Szkoły*... z zębową empirią. Narzekającego na uciążliwość noszenia protezy poetę można tu bowiem pojmować zarazem jako „przedmiot" sprawczości „trzecich zębów" i zdający sobie sprawę z własnej nie-autonomii podmiot, zaś jego iluzorycznie „scalaną" tożsamość – jako warunkowany przez rzeczy efekt „uspójniania" czy „uzupełniania". Proteza przestaje być teraz jedynie „obiektem operacji wyobraźni" (Sandauer 1973: 378), zyskując w zamian znaczenie partycypanta w konstytuowaniu cielesnej, twórczej, wreszcie społecznej kondycji człowieka (zob. Domańska 2007: 113). Dzieląc uwagę na jedzenie, mówienie, przytrzymywanie w ustach zębowej konstrukcji, Białoszewski relacjonuje w utworze przebieg takiego fundującego osobę zbiorowego działania, kształtowanego na różnych etapach utworu raz bardziej przez ludzkie, raz bardziej przez nie-ludzkie byty. To, co osobowe jawi się dzięki temu jako pochodna intencjonalnych wysiłków poety, o których przebiegu, kierunku czy zakresie decydują

również działające mu na przekór rzeczy. Pod pewnymi względami taka nie-posłuszna człowiekowi szczęka może nawet pełnić zadania „pierwszego poruszyciela”[8] jego twórczych praktyk, odgrywać rolę aktywizatora wspólnotowej sprawczości (czego rezultatem jest choćby… uteatralnione noszenie „trzecich zębów” lub powstały na tej podstawie wiersz-partytura). Wobec rozproszenia pojęcia tożsamości czy działania wielowiekowy paradygmat *humanitas* ulega w utworze znacznemu przeorientowaniu. Coraz trudniej tu o stałe pozycje bytów (osoba/rzecz, podmiot/przedmiot) oraz związane z nimi arbitralne podziały (bierny/czynny, struktura/aktywność), coraz bliżej do mieszania się cech, zbiegania się funkcji i domen.

Taki obraz protezy z utworu mógłby już po części wyprzedzać namysł nad przekraczającą antropocentryczne nawyki ontologią. Byłby to namysł nad ludzkim „byciem w świecie”, które nie jest wyłącznie kognitywne lub kontemplatywne, ale opiera się zawsze na interaktywnym powiązaniu z rzeczami. Zdaniem Bjørnara Olsena, jednego z głównych rzeczników współczesnego „zwrotu ku rzeczom”, to właśnie one zdradzają zdolność do oddziaływania na człowieka przez odnoszenie się do niego, warunkowanie jego myślenia, zapośredniczanie bliższych i dalszych relacji z otoczeniem (Gell 1998: 21-22). Pomimo braku intencjonalnej sprawczości, rzeczy nie muszą więc ewokować jedynie fizycznych związków przyczynowo-skutkowych (por. Olsen 2013: 209), co i tak niosłoby za sobą odzwierciedlenie właściwości ludzkiego podmiotu. Do uznania działania nie-będącego-człowiekiem bytu może już bowiem wystarczyć sam opór wobec woli użytkownika albo odmowa wpasowania się w porządek ludzkich oczekiwań (Domańska 2007: 113). Sprawczość staje się dzięki temu dyspozycją przechodnią i zawsze zależną od sytuacyjnego kontekstu. Uzewnętrznia to najmocniej teoria aktora-sieci Bruno Latoura, który w opisaniu powiązań ludzkich i nie-ludzkich bytów postuluje rezygnację z tradycyjnych humanistycznych klasyfikacji oraz pełną emancypację świata realiów. Radykalnie antyesencjalna ontologia filozofa dostrzega w rzeczach społecznych aktorów, powołujących w toku negocjacji z człowiekiem jego „splecioną” z wielu relacji tożsamość. Funkcjonuje ona w tej koncepcji na kształt sieci, co uniemożliwia ustanowienie podmiotowego „centrum”, a nawet dominującego aktanta – głównego aktora działania. Dostrzeżenie sprawczości rzeczy idzie tu zatem w parze z oczekiwaną przez Latoura posthumanistyczną rewolucją, politycznym i etycznym demontażem systemu, który opiera się na dyskursie władzy i wiedzy.

Poetyckiemu wkraczaniu na teren „filozofii relacji” nie towarzyszy jednak wcale potrzeba dokonywania podobnie radykalnych przekroczeń. Analogicznie do wcześniejszych „gier w teatr” znoszenie humanistycznego systemu również tutaj ulega wyhamowaniu tuż przed realizacją wywrotowej przemiany. Z destabilizowania pozorów naturalności podmiotu Białoszewski czyni bowiem gest specyficznie osobny[9], nie aspirujący żadną miarą do przeobrażeń szerszej społecznej rzeczywistości. Ten „wyciszony”, kameralny demontaż odznacza się ponadto nie-emancypacyjnym charakterem motywacji, jakie kryją się za ujawnianiem sprawczego potencjału protezy. Z krytyczną diagnozą, stawianą przez poetę tradycyjnym tożsamościowym dyskursom, łączy się zatem w utworze najpierw nadzieja na powrót w domenę dawnych kompetencji, a następnie bolesna konieczność przystania na ich bezpowrotną utratę. Można by tu nawet zaryzykować twierdzenie, że najdalej idących prze-

---

[8] Określenie to stosuję za Kowalczyk (2010), piszącą o przezwyciężaniu humanistycznego paradygmatu w relacjonistycznej ontologii Latoura.

[9] O typowych dla Białoszewskiego strategiach „osobnych” subwersji pisze szerzej Niżyńska (2008: 275).

wartościowań Białoszewski dokonuje nie pod auspicjami polityczności, ale pod wpływem dramatycznie ubywającej mu egzystencji. Biorą się one szczególnie z poetyckiej potrzeby zminimalizowania lęku przed śmiercią, zintensyfikowanego gwałtownie wraz z ubytkiem własnych zębów.

„Stawanie się człowiekiem" dzięki rzeczom pozwala więc odczytać *Szkołę*... jako zapis projektu rekonstruowania tożsamości, obmyślanej na nowo w sytuacji utraty spójności ciała. Jest to relacja z powoływania hybrydalnego, współistniejącego z protezą człowieka, którego, choćby się chciało, nie sposób już dalej pojmować w izolacji. Pod wieloma względami utwór przypomina najbardziej partyturę naruszającego humanistyczne ramy poetyckiego performansu, w którym ludzkie splata się z nie-ludzkim, podobnie jak na latourowskiej społecznej scenie[10]. W toku pomniejszych teatralnych „działań" wytwarza się tutaj kolejno odczuwaną jako spójną tożsamość oraz iluzję osobowego scalenia, będące wyłącznie efektem zbiorowej sprawczości człowieka i zębowej protezy. Białoszewski zawdzięcza sztucznej szczęce współ-konstruowanie podmiotowego ideału, którego „produkcja" urzeczywistnia się zawsze „wobec" „trzecich zębów" – jako emocjonalna, konceptualna, twórcza odpowiedź na stawiany przez nie opór. Nie sposób jednak zapomnieć, że za każdym poetyckim współ-działaniem z protezą zawsze kryje się w *Szkole*... niezbywalna, fundamentalna dla *humanitas* potrzeba ucieczki przed śmiercią. Wszystkie czynione w utworze wysiłki re-integracji podmiotu ostatecznie mają bowiem na celu odroczenie wyroku jego reifikującego rozpadu. Są przeciwstawieniem się niekoordynowanemu już w żaden sposób demontażowi osoby i realizacji tanatycznej anihilacji.

U Białoszewskiego widać wyraźny rozziew między demaskowaniem niewystarczającego już do opisu rzeczywistości humanistycznego paradygmatu a arcyludzką, powodowaną egzystencjalnym lękiem, potrzebą jego podtrzymania. Z jednej więc strony poeta może się tu rozpoznać we wspólnocie z rzeczami, w postkonstruktywistycznym już, przynajmniej pod względem modusu, usytuowaniu; z drugiej zaś – jako „scalony" podmiot, nawet tymczasowy i bez „centrum"[11] – może próbować powtórnego osadzenia się w obszarze „konstruktywistycznej" kultury. Tę sytuację zdaje się uwidaczniać zwłaszcza zakończenie utworu, kiedy poetyckie sięganie po humanistyczny kanon znajduje finał w przywołaniu motywu tańca śmierci (*A kościotrupy /wszystkie na malowankach / mają świetne zęby / cie-ka-we / bo bez zębów co one?*). Przez sposób opisywania uzębionych szkieletów Białoszewski paradoksalnie unieważnia jednak jakąkolwiek powagę recepcji „królewskiego tematu". Jego wyposażeni w *świetne zęby* karykaturalni tańczący uobecniają tu bowiem obezwładniającą kulturową niemożność wytrwania przy nieprzetworzonej materii (por. Markowski 2002: 88). Uwidaczniają oni bezradność humanistycznych dyskursów, które odcięcie się od świata rzeczy rekompensują sobie ich coraz bardziej groteskowymi fantomami. Dla wyrażającego się w deziluzyjnym porządku poety taka perspektywa okazuje się w coraz większym stopniu nieadekwatna i nieaktu-

[10] Jak pisze Kornat (2014), „Latour odwołuje się do metafory teatru, a byty nie-ludzkie zostają przez niego określone mianem aktorów. Nigdy nie wiadomo, kto jest podmiotem sprawczym i jak działa, podobnie jak w przypadku aktora, który nie gra sam na scenie. Jest on częścią działających w sieci podmiotów sprawczych/performatywnych".

[11] Sytuacja radykalnie zmienia się bowiem w ostatnich, szpitalnych utworach poety (z tomu *Oho i inne* wiersze opublikowane po 1980 roku), gdzie schorowanemu poecie przychodzi współistnieć z protezą pęcherza. Piszę o tym więcej w rozdziale *„Dosłowności biologiczne to potwory". Spotkania z (somatyczną) materią w pisarstwie Mirona Białoszewskiego* (2013).

alna. Jego żartobliwe „pokawałkowanie" (*cie-ka-we*) zdradza w zamian „złożone", splecione z ludzkiego i nie-ludzkiego mówienie – wypadkową poetyckiego sylabizowania oraz samowolnego „kłapania" sztucznej szczęki.

Bibliografia

Bednarek, Joanna. 2012. *Powrót „rzeczywistości"*. W: (red.) Gajewska, Agnieszka. *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 227-240.

Białoszewski, Miron. 1994. *„Odczepić się" i inne wiersze*... Warszawa: PIW.

- - -. 2013. *Donosy rzeczywistości*. Warszawa: PIW.

Butler, Judith. 2010. *Walczące słowa*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Czapliński, Przemysław. 2012. *Kamp – gry antropologiczne*. W: „Teksty Drugie" nr 5, s. 11- 32.

Domańska, Ewa. 2007. *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- - -. 2008. *Humanistyka (nie) antropocentryczna*. W: „Kultura Współczesna" nr 3, s. 9-21.

Fellous, Michele. 2003. *Przeszczep. Paradoks tożsamości i radykalnej obcości.* W: „Kultura i Społeczeństwo" nr 3, s. 71-77.

Filipowicz, Anna. 2013. *Sztuka mięsa. Somatyczne oblicza poezji*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gulik, Michał, Nowak, Samuel. 2013. *Zapomnijcie o dyskursie. Czy możliwy jest latouriański feminizm?* W: „Teksty Drugie" nr 5, s. 330-348.

Kanabrodzki, Mateusz. *Kapłan i fryzjer. Wprowadzenie w żywioł materialno-cielesny w utworach Georga Buchnera, Witolda Gombrowicza, Mirona Białoszewskiego, Helmuta Kajzara*. Gdańsk: słowo/ obraz terytoria.

Kopciński, Jacek. 1997. *Gramatyka i mistyka. Wprowadzenie w teatralną osobność Mirona Białoszewskiego*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.

Kornat, Aleksandra. 2014. *E. Domańska. Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej* (recenzja). W: „Studia z historii filozofii" nr 3, http://apcz.pl/czasopisma/index.php/szhf/article/view/szhf.2014.038; dostęp: 20.06.2015.

Kowalczyk, Agnieszka. 2010. *Wspólnota poszerzona – spotkania ludzkich i pozaludzkich aktorów*. W: „Praktyka Teoretyczna" nr 1, http://www.praktykateoretyczna.pl; dostęp: 20.06.2015.

Kristeva, Julia. 2007. *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*. Tłum. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Markowski, Michał Paweł. 2002. *Ciało (nowoczesne)*. W: „Res Publica Nowa" nr 9, s. 86-88.

Niżyńska, Joanna. 2008. *„Znaleziony list" Mirona Białoszewskiego. Próba lektury „Małych narracji" w perspektywie teorii queer*. W: (red.) Gosk, Hanna, Karwowska, Bożena. *(Nie)obecność: pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 272-291.

Olsen, Bjornar. 2013. W *obronie rzeczy. Archeologia i ontologia przedmiotów*. Tłum. B. Shallcross. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.

Rosiek, Stanisław. 1993. *Pamiętnik z półgrobu*. W: (red.) Głowiński, Michał, Łapiński, Zdzisław. *Pisanie Białoszewskiego. Szkice*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, s. 130-142.

- - -. 1997. *Zwłoki Mickiewicza. Próba nekrografii poety*. Gdańsk: słowo/ obraz terytoria.

Sandauer, Artur. 1973. *Poeci trzech pokoleń*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Sobolczyk, Piotr. 2002. *„Wywiad" Mirona Białoszewskiego jako „wiersz ostatni"*. W: „Ruch Literacki" nr 4-5, s. 475-484.

- - -. 2007. *Hermetyczne pornografie Białoszewskiego*. W: (red.) Bolecki, Włodzimierz, Nawrocka, Ewa. *Literackie reprezentacje doświadczenia*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, s. 326-328.

artykuły pozatematyczne



Przyszłość to dziecinne mrzonki

Lee Edelman
Tufts University

[Od Redakcji] z *przyjemnością oddajemy w ręce czytelniczek i czytelników polski przekład fragmentu jednej z najbardziej wpływowych książek z zakresu teorii queer w ostatnich latach,* No Future: Queer Theory and the Death Drive *autorstwa Lee Edelmana (2004, Durham-London: Duke University Press).* The Future is Kid Stuff *to pierwszy rozdział tejże książki (s. 1-32). Niniejszy przekład został opublikowany pierwotnie w:* Teorie wywrotowe: antologia przekładów *(2012, red. Agnieszka Gajewska, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 675-711). Przedruk za zgodą wydawcy.*

Wiosną 1997 roku, jeszcze zanim prawicowe kręgi zdołały w końcu zadać bolesny cios prezydenturze Billa Clintona, znalazł się on w centrum pomniejszej, lecz mimo to wymownej, politycznej kontrowersji. Jego pojawienie się, u boku żony i córki, w serii ogłoszeń będących częścią kampanii społecznej, sponsorowanej przez organizację non-profit Ad Council, kazało – jak napisał „New York Times" – „zadać pytanie, gdzie kończy się polityka, a zaczyna służba społeczna". Takie pytania – przynajmniej dla tych, którzy je zadawali – odzwierciedlały obawę, że upowszechnianie wizerunku prezydenta w publikacjach prasowych i spotach telewizyjnych wyrażających poparcie dla grupy, która określała się jako Koalicja na rzecz Dzieci Ameryki, mogło przysporzyć mu popularności wśród wyborców, ponieważ wskazywało na jego przywiązanie do wartości ogólnie uznawanych za ponadpolityczne: wartości związanych z rodziną, rzecz jasna, lecz skupiających się zwłaszcza na ochronie dzieci. Ukazując prezydenta, by zacytować „Timesa", jako „zatroskanego i pracowitego rodzica", jako osobę dbającą o dobro tych, którzy najmniej potrafią o siebie zadbać, a zwłaszcza jako „obrońcę dzieci w takich dziedzinach, jak edukacja i walka z narkotykami" – kampania dawała sporą szansę na polepszenie moralnego profilu Clintona w oczach opinii publicznej, a tym samym na zwiększenie jego poparcia wśród Amerykanów. Obawiał się tego przynajmniej Alex Castellanos, republikański konsultant ds. mediów, który narzekał na łamach *Timesa*: „Oto obraz ojca, dobrego ojczulka, głowy politycznego domu. Nic nie mogłoby działać bardziej na jego korzyść" (Bennet 1997).

Jednak tym, co najbardziej pomogło mu w tych publicznych apelach na rzecz dzieci Ameryki, był powszechny społeczny konsensus, że takich apeli nie można odrzucić. I choć publikacje w ramach kampanii kończyły się retorycznym gestem, kojarzonym z zaciętymi kampaniami politycznymi („Walczymy o dzieci. Po czyjej jesteś stronie?"), retoryka ta służyła w istocie zaświadczeniu, że w tej sprawie, tak jak na wstędze Möbiusa, *dozwolona* jest tylko *jedna* strona. Taka „oczywista" jednostronność – potwierdzenie wartości tak niekwestionowanej, ponieważ niemożliwej do zakwestionowania, jak wartość DZIECKA, którego niewinność domaga się od nas ochrony – niewątpliwie odróżnia ogłoszenia na rzecz dobra publicznego od partyjnego dyskursu argumentacji politycznej. Jednocześnie jednak twierdzę, że jest ona dokładnie tym, co czyni owe ogłoszenia bezwzględnie politycznymi: nie w partyjniackim sensie sugerowanym przez konsultanta ds. mediów, lecz w daleko bardziej podstępny sposób: politycznymi o tyle, o ile fantazmat podpierający obraz DZIECKA nieuchronnie kształtuje logikę, w ramach której musi być koncypowana polityczność jako taka. Ta logika

zmusza nas, dopóki pretendujemy do politycznie odpowiedzialnego działania, abyśmy przyjęli ramy debaty politycznej – czy nawet samego pola polityczności – z góry określone przez to, co nazywam w tej książce reprodukcyjnym futuryzmem. Reprodukcyjny futuryzm narzuca na dyskurs polityczny ideologiczne granice, zachowując przy tym absolutne uprzywilejowanie heteronormatywności poprzez zanegowanie – wyrzucenie poza domenę polityczności – jakiejkolwiek możliwej do pomyślenia formy odmieńczego oporu wobec tej centralnej zasady organizującej relacje wspólnotowe.

Polityka, niezależnie od tego, jak radykalnych metod używa dana grupa, aby ustanowić bardziej pożądany porządek społeczny, pozostaje w gruncie rzeczy konserwatywnym przedsięwzięciem dopóty, dopóki działa na rzecz *utwierdzenia* pewnej struktury, *uwierzytelniania* porządku społecznego, który następnie zamierza przenieść w przyszłość w postaci swego wewnętrznego DZIECKA. To właśnie DZIECKO pozostaje stałym horyzontem każdej uznanej polityki, fantazmatycznym beneficjentem każdej politycznej interwencji. Nawet zwolenniczki i zwolennicy prawa do aborcji, popierający prawo kobiet do kontroli nad własnym ciałem poprzez możliwość decydowania o własnej rozrodczości, raz po raz przedstawiają swoją walkę polityczną jako „walkę o nasze dzieci – nasze córki i naszych synów", a więc walkę o przyszłość, w czym nie różnią się od swoich anty-aborcyjnych wrogów (Shalala 1998)[1]. Co w tej sytuacji mogłoby oznaczać *nie* „walczyć o dzieci"? Jak można opowiedzieć się po *drugiej* „stronie", skoro opowiedzenie się po którejkolwiek stronie nieuchronnie zmusza nas do opowiedzenia się po stronie porządku politycznego (z racji pozostawania w jego wnętrzu), który powraca do DZIECKA jako figury zamierzonej przez siebie przyszłości? Nierealistycznie i wbrew zdrowemu rozsądkowi, mój projekt zgłasza pretensje do tej właśnie przestrzeni, którą „polityka" czyni niemożliwą do pomyślenia: do przestrzeni rozciągającej się poza ramami, w których pojawia się polityka, jaką znamy, a zatem poza konfliktem wizji, które łączy wspólne założenie, że ciało polityczna musi przetrwać. W centrum mojego zaangażowania w tekst kulturowy polityki oraz politykę tekstów kulturowych leży prosta, prowokacyjna teza, że *odmieńczość* (*queerness*) określa stronę tych, którzy nie „walczą o dzieci", stronę na zewnątrz konsensusu, zgodnie z którym wszelka polityka potwierdza absolutną wartość reprodukcyjnego futuryzmu. Obroty politycznej fortuny mierzą być może puls porządku społecznego, jednak *odmieńczość*, wykraczając poza sferę jego symptomów politycznych, odnosi się do miejsca popędu śmierci porządku społecznego. To, z całą pewnością, miejsce abiekcji wyrażonej poprzez piętno, niekiedy fatalne w skutkach, które jest efektem dosłownego odczytania tej figury, a więc miejsce, od którego liberalna polityka stara się – i stara się bardzo rozsądnie, zważywszy na jej nieograniczoną wiarę w rozum – odseparować *queer*. Idąc jeszcze dalej, staram się tu dowieść, że odmieńczość zyskuje walor etyczny o tyle tylko, o ile przyznaje się do tego miejsca, akceptując jego figuralny status jako miejsce oporu wobec żywotności organizmu społecznego i podkreślając nieodłączność takiego oporu od każdej struktury społecznej.

Aby dowieść powyższej tezy, w książce tej badam przykłady wszechobecnego powoływania się na DZIECKO jako symbol niekwestionowanej wartości przyszłości i w zamian proponuję niemożliwy projekt queerowej opozycyjności, który sprzeciwiałby się strukturalnym determinantom polityki jako takiej, a więc także samej logice opozycji. To paradoksalne sformułowanie sugeruje odmowę – stosownie perwersyjną odmowę, która cechuje teorię *queer* – uznania jakiejkolwiek substancjalizacji

[1] Warto też odnotować hasło namawiające do datków na rzecz National Abortion and Reproductive Rights Action League (NARAL): „Dla naszych córek, naszych sióstr i naszych wnuczek".

tożsamości, która jest zawsze definiowana przez opozycje[2], a w konsekwencji również odmowę uznania historii jako linearnej narracji (tej teleologii dla biedaków), w której znaczenie sukcesywnie ob.jawia się – *jako* znaczenie – z biegiem czasu. Nie uczestnicząc w tym narracyjnym ruchu ku politycznie żywotnej przyszłości, daleki od podtrzymywania fantazji o ostatecznym urzeczywistnieniu się znaczenia, *queer* staje się figurą niemożności realizacji każdej wersji przyszłości, figurą oporu – przynależnego temu, co społeczne – wobec każdej społecznej struktury lub formy.

Zamiast odrzucać, za dyskursem liberalnym, skojarzenie queeru z negatywnością, warto zastanowić się, czy nie lepiej je zaakceptować, czy wręcz się z nim utożsamić. Bynajmniej nie w nadziei na stworzenie doskonalszego porządku społecznego – taka nadzieja odtwarzałaby jedynie ograniczający mandat futuryzmu, podobnie jak każdy porządek w równym stopniu generowałby negatywność tego, co odmieńcze – ale raczej po to, by zanegować uporczywość samej nadziei jako afirmacji, która jest zawsze afirmacją pewnego porządku, podczas gdy jego negacja musi zostać odczytana jako niemożliwa do pomyślenia, nieodpowiedzialna, nieludzka. Co stanowi kartę przetargową afirmacji? Zawsze pytanie: jeśli nie to, to co? Zawsze żądanie, by przełożyć uporczywość, narzucającą się *siłę*, negatywności na określoną postawę lub „pozycję", której dookreślenie jednocześnie by ją negowało: zawsze imperatyw, by uwięzić ją w jakiejś stabilnej i pozytywnej *formie*. A zatem kiedy twierdzę, że powinniśmy spróbować niemożliwego poprzez wymówienie naszej lojalności, mimo że obligatoryjnej, wobec rzeczywistości opartej na schemacie Ponziego reprodukcyjnego futuryzmu, nie mam zamiaru proponować jakiegoś „dobra", które zostanie tym samym zagwarantowane. Wręcz przeciwnie, zamierzam udowodnić, że nic, a na pewno nie to co zwykliśmy uznawać za „dobre", nie może nigdy dawać jakiekolwiek gwarancji w porządku Symbolicznym. Rezygnując z wierności wobec futuryzmu, który i tak zawsze okupiony jest naszym kosztem, mimo iż pozostajemy skazani – jako Symboliczne podmioty wskazujące na demontaż Symbolicznego – na nieuniknioną sprzeczność zawartą w jego dążeniu do zaprzeczenia własnej czytelności, moglibyśmy raczej, metaforycznie, zagłosować na „żaden z powyższych", na prymat niezmiennego *nie* w odpowiedzi na prawo Symbolicznego, co imitowałoby akt założycielski tegoż prawa, jego samokonstytuującą się negację. Strukturalny optymizm polityki, na którą skazuje nas porządek znaczenia, instalując w nas nieustającą nadzieję na osiągnięcie znaczenia poprzez proces sygnifikacji, jest zawsze, ośmielam się twierdzić, negacją tego pierwotnego, konstytutywnego i negatywnego aktu. Rozmaite pozytywności wytwarzane w jego następstwie przez logikę politycznej nadziei, zasadzają się na matematycznej iluzji, że zanegowane negatywności mogą, w jakiś sposób wymknąć się takiej negatywności, zamiast ją dublować. A zatem losy mojej polemiki zależą od beznadziejnie niepewnego założenia, że uda się sprowadzić negatywność Symbolicznego do samej litery prawa; że uporczywe trwanie w rozumie czegoś niezbywalnego, z czym rozum się nie zgadza; że skierowanie mocy odmieńczości przeciwko wszelkim podmiotom, nawet queerowym, może nam otworzyć dostęp do *jouissance*, która jednocześnie nas definiuje i neguje. Albo lepiej: może to obnażyć stałość oraz nieuchronność dostępu do *jouissance* w samym porządku społecznym, nawet jeśli ów porządek ma dostęp do swego stałego dostępu do *jouissance* jedynie drogą abiektalnego projektowania owej stałości dostępu na odmieńczość.

[2] Taki fantazmat zsubstancjalizowanych i opozycyjnych tożsamości charakteryzuje Lacanowski etap Wyobrażeniowy, w odróżnieniu od w pełni dyferencjalnego systemu sygnifikujących relacji w porządku Symbolicznym.

W przeciwieństwie do tego, co Theodor Adorno opisywał jako „upór, z jakim człowiek trzyma się sam siebie jako czegoś bezpośrednio pewnego i substancjalnego", odmieńczość, o której mówię, świadomie oddzielałaby nas od nas samych, tj. od pewności, że *znamy* siebie i stąd *wiemy*, czym jest nasze „dobro" (Adorno 1986: 455-456). Zamiast dobra, odmieńczość taka proponuje coś, co chciałbym nazwać „lepszym", mimo że nie obiecuje absolutnie niczego, czy też: obiecuje absolutnie nic. Ideę tego czegoś lepszego łączę z Lacanowską charakterystyką tego, co nazywa on „prawdą", gdzie prawda nie zapewnia szczęścia ani nawet, jak daje do zrozumienia Lacan, dobra[3]. Zamiast tego prawda określa jedynie upartą jednostkowość podmiotu, niemożliwą do pełnego wyartykułowania i „skłaniającą się ku realnemu" (Lacan 1992: 24)[4]. Lacan może zatem napisać o tej prawdzie:

> Cechą, która najlepiej ją charakteryzuje, jest to, że jest ona prawdziwym Pragnieniem [*Wunsch*], które leżało u podstaw anormalnego lub atypowego zachowania.
>
> Napotykamy owo pragnienie, z jego szczególnym, nieredukowalnym charakterem, jako modyfikację, która nie zakłada żadnej innej formy normalizacji jak tylko doświadczenie przyjemności albo bólu, lecz doświadczenie ostateczne, z którego wyrasta, a następnie jest przechowywane w głębi podmiotu w nieredukowalnej formie. To pragnienie nie ma charakteru uniwersalnego prawa, lecz odwrotnie – ma charakter najbardziej partykularnego z praw – nawet jeśli uniwersalnie odnajdujemy tę partykularność w każdym człowieku. (Lacan 1992: 24)

Prawda, tak jak odmieńczość, nieredukowalnie związana z „anormalnym lub atypowym", czyli z czymś, co ściera się z „normalizacją", odnajduje swoją wartość nie w dobru poddającym się uogólnieniu, ale w upartej szczególności, która unika wszelkich konceptualizacji dobra ogólnego. Tak więc akceptacja queerowej negatywności może nie mieć żadnego uzasadnienia, jeśli uzasadnienie wymaga od niej potwierdzenia, jakiejś pozytywnej wartości społecznej; jej wartość tkwi natomiast w wyzwaniu, jakie rzuca definiowanej społecznie wartości, a w efekcie – w radykalnym wyzwaniu, jakie rzuca wartości społecznego w ogóle[5].

Jako figura odrzucenia przymusowej wiary w najwyższą wartość przyszłości, przy jednoczesnym zaprzeczeniu nawracającej chyłkiem nadziei na dialektyczny dostęp do znaczenia, *queer* pozbawia porządek społeczny gruntu, na którym stoi: wiary w spójną realność społecznego, a co za tym idzie – w realność podmiotu społecznego; wiary, że polityka – czy to z prawa, czy z lewa – zawsze w domyśle afirmuje. Ogołacając tak rozumianą politykę z takiej lub innej tematycznej otoczki, biorąc w nawias partykularność jej różnych pomysłów na społeczną organizację, *queer* twierdzi, że

---

[3] W seminarium VII pisze na przykład: „Ce que la vérité, quand elle surgit, a de résolutif, ça peut être de temps en tempsheureux – et puis, dans d'autres cas, désastreux. On ne voit pas pourquoi la véritéserait forcément toujours bénéfique" (Lacan, 1991: 122).

[4] „Je dis toujours la vérité: pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement: les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au reel" (Lacan, 1974:9).

[5] W tym kontekście warto przytoczyć jeszcze jeden cytat z *Dialektyki negatywnej* Adorna: „Jeżeli dialektyka negatywna wymaga autorefleksji myślenia, to wynika stąd namacalnie, że myślenie, aby pozostało prawdziwe, w każdym razie dzisiaj, musi myśleć również przeciwko sobie. Jeżeli nie mierzy się ono tym, co najskrajniejsze, co umyka pojęciu, to z góry nabiera cech akompaniamentu, którym SS zwykła była zagłuszać krzyki swoich ofiar" (Adorno 1986: 512).

polityka jest zawsze polityką znaczącego, albo nawet tego, co Lacan często nazywał „literą". Służy podtrzymywaniu rzeczywistości wiecznie niezakotwiczonej przez sygnifikację i pozbawionej jakichkolwiek gwarancji. Powiedziawszy to wszystko, nie zamierzam jednocześnie zaprzeczać istnieniu doświadczanej przemocy, która często zaburza rzeczywistość społeczną ani też pozornej spójności tej rzeczywistości, która nas podtrzymuje, a tym samym obciąża. Sugeruję raczej, że odmieńczość obnaża fałszywość naszej relacji z tym, czego doświadczamy w – i jako – rzeczywistości społecznej, pozwalając nam dostrzec fantazmaty strukturalnie niezbędne do jej utrzymania oraz dobierając się do owych fantazmatów od strony figuralnej logiki, struktur językowych, które je kształtują. Jeśli *queer* stawia sobie za cel skuteczną interwencję w reprodukcję takiej rzeczywistości – interwencję, którą równie dobrze może zobrazować jako aborcję owej rzeczywistości – wówczas musi nieustannie pamiętać o swoim związku ze zmiennymi losami znaku, z napięciem, jakie istnieje między redukcją znaczącego do trupiej materialności litery a jego udziałem w systemie referencjalnym, w którym generuje samo znaczenie. Innymi słowy, teoria queer jako szczególna opowieść o tym, dlaczego wszelkie snucie opowieści kończy się porażką, choć jednocześnie bierze na siebie wartość i ciężar tej porażki, w moim ujęciu, oznacza „drugą" stronę polityki – „stronę", po której narracyjne urealnienie zazębia się z odrealnieniem, gdzie życiodajne siły bezustannie zwracają się przeciwko sobie; „stronę" poza wszelkimi stronami w polityce, ponieważ niezależnie od strony wszystkie one angażują się po stronie niekwestionowanego dobra przyszłości. W pozostałej części tej książki staram się wyjaśnić implikacje wynikające z tego stwierdzenia, najpierw jednak naszkicuję szereg powiązań między polityką a polityką znaku, przybliżając psychoanalityczny kontekst, z którego wyrasta moja argumentacja.

Podobnie jak sieć sygnifikujących relacji, która tworzy Lacanowskie Symboliczne – rejestr mówiącego podmiotu i porządek prawa – polityka może funkcjonować jako ramy, w których doświadczamy rzeczywistości społecznej, ale tylko w takim stopniu, w jakim zmusza nas do doświadczania tej rzeczywistości w formie fantazmatu, a mówiąc ściślej: fantazmatu formy jako takiej, porządku, organizacji, który gwarantuje stabilność naszych tożsamości jako podmiotów oraz spójność Wyobrażeniowych totalizacji, dzięki którym tożsamości te jawią się nam w rozpoznawalnej formie. Jakkolwiek materialne warunki ludzkiego doświadczenia mogą istotnie być stawką w różnych konfliktach, poprzez które konkurujące perspektywy polityczne ubiegają się o prawo do nazywania, a poprzez nazywanie – kształtowania, naszej zbiorowej rzeczywistości, nieustający konflikt wizji społecznych zakrywa ich wspólne pragnienie, aby ustanowić – jako rzeczywistość samą w sobie – jeden libidinalnie podszyty fantazmat zamiast innego, w celu przesłonięcia pustki, którą znaczące umieszcza w samym sercu Symbolicznego. Inaczej mówiąc, polityka desygnuje obszar, w którym relacje Wyobrażeniowe, sięgające korzeniami błędnego rozpoznania siebie jako „ja", mającego jakiś pierwotny dostęp do obecności (obecności postulowanej retrospektywnie, a więc można rzec: utraconej od samego początku), konkurują między sobą o Symboliczne spełnienie, o urzeczywistnienie w obszarze języka, któremu upodmiotowienie podporządkowuje każdego z nas. Dopiero pośrednictwo znaczącego umożliwia nam *artykulację* owych Wyobrażeniowych relacji, jednak zawsze za cenę wprowadzenia dystansu, który wyklucza ich realizację: dystansu wpisanego w łańcuch niekończących się odroczeń i substytucji generowanych nieuchronnie przez język jako system różnic. Znaczące, jako alienująca i pozbawiona znaczenia oznaka Symbolicznego konstytuowania się naszej podmiotowości (tj. oznaka naszego upodmiotowienia poprzez poddanie się obietnicy znaczenia); znaczące, za sprawą którego zawsze zamieszkujemy porządek Innego, porządek społecznej i języ-

kowej rzeczywistości, artykułowanej z innego miejsca; znaczące, które powołuje nas do znaczenia, choć zdaje się powoływać nas do bycia sobą: to znaczące nadaje nam jedynie rodzaj *promisoryjnej* tożsamości, takiej, z którą nigdy nie uda nam się uzyskać pełnej zbieżności, ponieważ, jako poddani znaczącego, sami możemy być jedynie znaczącymi, możemy jedynie aspirować do dorównania temu, co moglibyśmy oznaczać, gdyby udało nam się zlikwidować tę lukę, która nas rozdziela i która, paradoksalnie, czyni z nas podmioty właśnie *poprzez sam akt rozdzielenia*. Ta strukturalna niemożność zespolenia się podmiotu z „ja", gdzie podmiot postrzega się jako znaczące dla „ja" w oczach Innego, rodzi potrzebę różnych strategii, które mają „pozszywać" [*suture*] podmiot w przestrzeni znaczenia, gdzie Symboliczne i Wyobrażeniowe na siebie zachodzą. Polityka odnosi się do społecznych działań, poprzez które podmiot usiłuje ustanowić warunki tej niemożliwej konsolidacji, identyfikując się z czymś *na zewnątrz* siebie, w celu osiągnięcia wiecznie odraczanej obecności siebie. A zatem polityka to nazwa dla dążenia do uskutecznienia fantazmatycznego porządku rzeczywistości, w którym alienacja podmiotu roztopiłaby się w bezszwowej tożsamości u kresu niekończącego się ciągu znaczących, przeżywanych jako historia.

Jeżeli polityka w ramach Symbolicznego jest zawsze polityką Symbolicznego, funkcjonującą w imię i w kierunku ustawicznie antycypowanej przyszłej rzeczywistości, to *telos*, który na poziomie fantazmatu zakończyłby wreszcie ciąg odroczeń, zapewniając tym samym obecność, ku której zawsze dąży metonimiczny łańcuch znaczących, należy uznać za przynależny Wyobrażeniowej przeszłości. Oznacza to nie tylko tyle, że polityka jest sprzężona z temporalnością pragnienia, czyli z jego nieuniknioną historycznością, połączoną z przemieszczaniem się afektywnych wiązań, które jako figury znaczenia stanowią miejsca intensywnych metaforycznych obsadzeń, i jako takie wytwarzane są w bezskutecznej nadziei na wypełnienie konstytutywnej dla podmiotu luki (spowodowanej przez pojawienie się znaczącego), ale także tyle, że polityka nazywa ową temporalizację pragnienia, przekładając ją na pewną narrację i jej teleologiczne dookreślenia. Polityka zatem, poprzez uzewnętrznienie w fikcyjnej formie opowieści tych libidinalnych naddeterminacji, alegoryzuje i sekwencyjnie rozwija – jako pewną formę pragnienia właśnie to, co tymczasem w samym Pragnieniu wiąże się z niespójnością psychicznych mechanizmów obronnych i zakłóceniem narracyjności, tj. z obecnością popędu, który nie daje się podporządkować ani logice interpretacji, ani wymogom samej produkcji znaczenia; popędu, którego destabilizująca siła, wynikająca z wykluczenia, napiera uporczywie spoza obszaru sygnifikacji.

Popęd, a ściślej popęd śmierci, zajmuje uprzywilejowane miejsce w tej książce. Jako nieustająca presja, obca, choć immanentna, logice Symbolicznego i jako niemożliwy do wyartykułowania nadmiar, który rozmontowuje podmiot od środka, popęd śmierci określa to, co w porządku społecznym mianowane jest odmieńczością, tj. figurę negatywności przeciwstawionej każdej formie społecznej żywotności. Lacan daje do zrozumienia, że popęd śmierci pojawia się jako konsekwencja Symbolicznego. Seminarium II skończył nawet twierdzeniem, że „porządek symboliczny jednocześnie nie istnieje i nalega, żeby istnieć; to właśnie ma na myśli Freud, kiedy mówi o instynkcie śmierci, że jest czymś najbardziej podstawowym – porządkiem symbolicznym w trakcie porodu, w procesie powstawania, nalegającym na swoje zaistnienie" (Lacan 1991: 326). Tego stałego ruchu ku realizacji nie można wszakże oddzielić od równoczesnego pragnienia, by rozmontować to, co się w tym procesie ustanawia, żeby znowu zacząć *ex nihilo*. Popęd śmierci wskazuje na nadmiar wbudowany w Symboliczne poprzez stratę, Realną stratę, którą powoduje nadejście znaczącego. Do-

skonale ujmuje to Suzanne Bernard, wprowadzając rozróżnienie między podmiotem pragnienia a podmiotem popędu: „Podczas gdy podmiot popędu także »rodzi się« w relacji do straty, ta strata jest raczej realna niż symboliczna. Jako taka, funkcjonuje ona nie w trybie nieobecności, ale w trybie niemożliwego nadmiaru nawiedzającego rzeczywistość, nie dającej się stłumić pozostałości, od której podmiot nie może się odłączyć. Innymi słowy, o ile pragnienie rodzi się z konstytutywnego *braku* i jest przezeń podtrzymywane, o tyle popęd pojawia się w relacji do konstytutywnego *nadmiaru*. Nadmiar ten Lacan nazywa »anatomicznym dopełnieniem« podmiotu, »nierealną« pozostałością, która wytwarza zawsze obecną *jouissance*" (Barnard 2002: 173).

Ten nadmiar, zmuszający Symboliczne do nieustannego samopowtarzania, pozostaje widmowy, „nierealny" albo niemożliwy o tyle, o ile uparcie trwa poza logiką znaczenia, która – mimo to – wytwarza go. Popęd zajmuje miejsce tego, co znaczenie pomija, podobnie jak znaczące zachowuje w centrum porządku sygnifikacji pustą i arbitralną literę, pozbawione znaczenia podłoże sygnifikacji, które znaczenie stara się ukryć. Polityka stawiając się w opozycji do negatywności takiego popędu, daje nam historię jako nieustającą inscenizację naszego marzenia o ostatecznej samorealizacji, rekonstruując bez końca, w zwierciadle pragnienia to, co bierzemy za samą rzeczywistość. Czyni tak, nie pozwalając nam jednocześnie dostrzec, że przyszłość, do której nieustannie się odwołuje, oznacza niemożliwe miejsce Wyobrażeniowej przeszłości, wolnej od odroczeń wpisanych w działanie łańcucha sygnifikacji i projektowanej w przód jako miejsce, w którym byt i znaczenie są połączone w Jedność. Realizuje tym samym formalne powtórzenie specyficzne dla popędu, choć przedstawia się tak, jakby prowadziła do spełnienia narracyjnej sekwencji historii, a zarazem Pragnienia, poprzez urzeczywistnienie autentycznej obecności podmiotu w DZIECKU, któremu przypisuje się w wyobraźni możliwość bezpośredniego dostępu do Wyobrażeniowej pełni. Nic dziwnego, że era uniwersalnego podmiotu wytworzyła, jako centralną figurę polityki, a przy tym uosobienie przyszłości zlewającej się nierozstrzygalnie z przeszłością, obraz DZIECKA taki, jakim go znamy: DZIECKA, które staje się, słowami Wordswortha (lecz bardziej karząco), „ojcem Człowieka". Konstruowane historycznie tak, aby mogło służyć jako magazyn różnie sentymentalizowanych identyfikacji, jak pokazali to historycy idei, m.in. Phillipe Ariès, James Kincaid i Lawrence Stone, DZIECKO stało się dla nas w końcu uosobieniem *telosu* porządku społecznego i tym, dla kogo należy ów porządek społeczny nieustannie pielęgnować[6].

W efekcie swej obligatoryjnej uniwersalizacji obraz DZIECKA (nie mylić z faktycznym doświadczeniem historycznie żyjących dzieci) służy regulowaniu dyskursu politycznego – decydowaniu z góry, co w ogóle *zalicza się* do dyskursu politycznego – poprzez wymuszenie na tym dyskursie apriorycznej zgody na realność zbiorowej przyszłości, której figuratywnego statusu nigdy nie wolno nam rozpoznać ani komentować. Począwszy od ikonicznego przedstawienia na płótnie Delacroix Wolności, prowadzącej nas ku nowemu, wspaniałemu światu rewolucyjnych możliwości (na którym jej naga pierś, wystawiona niczym do karmienia, przemienia każdego widza we wciąż nieodstawione od piersi DZIECKO, podczas gdy chłopiec po jej lewej stronie, naśladując jej pozę, potwierdza absolutną logikę reprodukcji), po rewolucyjne dziecko ulicy na logotypie ilustrującym w miniaturze „politykę" musicalu *Nędznicy* (wyłożoną w „podnoszącym na duchu" hymnie na cześć futuryzmu, „Jeszcze dzień!"), nie potrafimy wyobrazić sobie polityki bez fantazmatu przyszłości, ani też przy-

[6] Zob. np. Ariès 2011; Stone 1977; Kincaid 1992 oraz 1998.

szłości bez figury DZIECKA. Jedynie figuralne DZIECKO uosabia obywatela jako ideał zdolny żądać pełni praw do swego przyszłego udziału w narodowym dobru, choć zawsze kosztem ograniczenia praw przyznanych „realnym" obywatelom. Porządek społeczny istnieje po to, aby zachowywać dla tego zuniwersalizowanego podmiotu, tego fantazmatycznego DZIECKA, abstrakcyjną wolność cenioną wyżej niż wolność faktyczna, która może przecież zagrozić DZIECKU, któremu taka wolność przysługuje. Dlatego też wszystko, co podważa ów mandat, na mocy którego nasze instytucje polityczne wymuszają zbiorową reprodukcję DZIECKA, musi jawić się jako groźba już nie tylko dla organizacji danego porządku społecznego, ale również, daleko bardziej złowieszczo, dla porządku społecznego jako takiego, ponieważ zagraża logice futuryzmu, od której nieuchronnie zależy znaczenie.

Kiedy więc Phyllis D. James, w powieści *Ludzkie dzieci*, wyobraża sobie przyszłość, w której rodzaj ludzki zatracił – nieodwracalnie, jak się wydaje – zdolność rozmnażania się, jej narrator, Theodore Faron, nie tylko wini za to odwrócenie biologicznej fortuny domniemany kryzys wartości seksualnych w demokracjach drugiej połowy XX wieku – jak zauważa: „Pornografia i przemoc seksualna obecne w filmach, w telewizji, w książkach, w życiu wzrosły stały się bardziej dosadne, ale na Zachodzie kochaliśmy się coraz rzadziej i płodziliśmy coraz mniej dzieci" – ale także powtarza ideologiczny truizm, który rządzi naszą inwestycją w DZIECKO jako obligatoryjny emblemat przyszłości: „Bez nadziei na potomstwo, jeśli nie własne, to gatunku, bez pewności, że po naszej śmierci życie nie zaniknie […] – czytamy dalej – wszystkie intelektualne i zmysłowe przyjemności czasami wydają się niczym więcej, jak żałosną, wątłą obroną przed ostateczną zgubą" (James 2006:15, 17). Choć ta aluzja do *Ziemi jałowej* Eliota może przywołać inny znany wers poematu, który zawdzięczamy ponoć żonie Eliota, Vivian – „Po co wyszłaś za niego, jeśli nie chcesz dzieci?" (Eliot 1988: 85), jednocześnie uwypukla ona funkcję dziecka jako rekwizytu teologii sekularnej, na której opiera się nasza rzeczywistość społeczna; sekularnej teologii, która kształtuje zarówno znaczenie naszych zbiorowych narracji, jak i nasze zbiorowe narracje dotyczące znaczenia. Skoro DZIECKO ma za zadanie dopilnować, „żebyśmy, choć martwi, nadal żyli", wydziela ono, jakby z natury (a ściślej mówiąc, jako obietnica naturalnego przekroczenia granic samej natury), tę samą żałość, przed którą narrator *Ludzkich dzieci* wzdraga się, kiedy natyka się na nią w nieprokreacyjnych „przyjemnościach intelektualnych i zmysłowych". „Żałość", którą projektuje na nierozrodcze rozkosze seksualne – rozkosze, które wobec braku przyszłości uważa za puste, zastępcze, patologiczne – obnaża fetyszystyczne figuracje DZIECKA, które narrator *przeciwstawia* tamtym rozkoszom i które są czytelne dokładnie o tyle, o ile rozkosz bez „nadziei na potomstwo" zostaje bezdyskusyjnie odrzucona jako „żałosna, wątła obrona przed ostateczną zgubą". Czyż ten opis nie pasuje idealnie do całego narracyjnego schematu powieści *Ludzkie dzieci*, która kończy się, jak zapewne domyśla się od początku każdy, kto nie urodził się wczoraj, odnową naszej jałowej i umierającej rasy za sprawą cudu narodzin? W końcu, jak zauważa z aprobatą Walter Wangerin Jr., który zrecenzował książkę dla „New York Timesa", w zdaniu balansującym dyskretnie między opisem a zastosowaniem pro-prokreacyjnej ideologii powieści: „Jeśli jest dziecko, to jest przyszłość, jest ocalenie" (Wangerin 1993: 23). Jeśli jednak *nie ma dziecka*, a w konsekwencji *nie ma przyszłości*, wówczas wina musi spaść na fatalny urok bezpłodnych, narcystycznych rozkoszy, uważanych za z natury destrukcyjne dla znaczenia, a więc odpowiedzialne za likwidację organizacji społecznej, zbiorowej rzeczywistości oraz, nieuchronnie, samego życia.

Zważywszy, że autorka *Ludzkich dzieci*, tak jak rodzice dzieci rodzaju ludzkiego, bez reszty ulega temu przemożnemu, bezkrytycznemu i strategicznie chybionemu narcyzmowi, który inspiruje pronatalizm[7], nie zaskoczy nas chyba fakt, że w obliczu swojej bezprzyszłościowej przyszłości narrator z pełną powagą biada, że „seks zupełnie oddzielony od prokreacji staje się niemal bezsensowną akrobatyką"[8]. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że uprawianie seksu będzie w dalszym ciągu alegorią zmiennych losów znaczenia, tak długo, jak długo specyficznie heteroseksualne alibi w postaci konieczności rozmnażania będzie zasłaniać ukryty *poza* znaczeniem popęd, napędzający maszynerię usensownienia seksu; czyli tak długo, jak długo biologiczny fakt heteroseksualnej prokreacji udziela heterogenitalnym relacjom, oficjalnej licencji na wytwarzanie znaczenia. DZIECKO jest bowiem figurą naszej identyfikacji z zawsze prawie-już-osiągniętą tożsamością; sama możliwość DZIECKA wystarcza, żeby naga prawda o heteroseksualnym seksie magicznie wyparowała, zapładniając – by tak rzec – heteroseksualność przyszłością sygnifikacji poprzez nałożenie na nią kulturowego ciężaru sygnifikacji przyszłości. Tym sposobem DZIECKO stawia odpór nieustannemu zagrożeniu dla społecznego porządku znaczenia, wbudowanemu w strukturę Symbolicznego Pragnienia, które skazuje nas na poszukiwanie spełnienia poprzez znaczenie, które – *jako* znaczenie – nie potrafi zapewnić nam spełnienia ani też samo się spełnić, ponieważ nie potrafi domknąć luki w tożsamości, tego dokonanego przez znaczące nacięcia, które „znaczenie", wbrew sobie, oznacza.

Taka identyfikacja DZIECKA oraz z DZIECKIEM, które dobitnie reprezentuje motywujący cel, jakkolwiek zawsze odkładany na później, każdej politycznej wizji *jako wizji przyszłości*, musi mieć istotny wpływ na każdy projekt opozycyjnej polityki *queer*. Jedyna queerowość, jaką odmieńcze seksualności mogą mieć nadzieję sygnifikować, wypływałaby z ich stanowczej opozycji wobec tej fundamentalnej struktury polityczności, czyli z opozycji wobec dominującej fantazji osiągnięcia Symbolicznego domknięcia poprzez ożenienie tożsamości i przyszłości, gwoli spełnienia podmiotu społecznego. Konserwatyści rozumieją ten radykalny i zarazem radykalnie *groźny* potencjał queeru lepiej niż liberałowie, ponieważ konserwatyzm prewencyjnie wyobraża sobie całkowite rozerwanie materii społecznej, podczas gdy liberalizm pielęgnuje konserwatywną wiarę w swoją bezgraniczną elastyczność. Dyskurs prawicowy skłania się ku wyraźniejszemu rozpoznaniu i podkreślaniu literalizacji figuralnej logiki, którą różne podmioty społeczne są zmuszone zamieszkiwać i odgrywać, logiki redukującej – z „racjonalnego" punktu widzenia – indywidualną tożsamość do stereotypowej ogólności, podczas gdy dyskurs lewicowy lepiej rozumie zdolność Symbolicznego do przyswojenia zmiany, dzięki przeniesieniu tej logiki na historię jako nieuniknione rozwijanie się narracyjnej sekwencji. Prawica lepiej dostrzega nieuniknienie konfliktualny aspekt tożsamości, stan ich nieustannego zagrożenia w obliczu inności, wewnętrzny niepokój, jaki towarzyszy ich podtrzymywaniu, natomiast lewica jest bardziej świadoma tego, w jaki sposób historia ustawicznie przepisuje owe

[7] Już słyszę te okrzyki: „Toż to narcyzm! Któż, jak nie rodzic, jest bardziej skłonny do ofiar i wyrzeczeń? Któż chętny wykonywać szereg czasochłonnych prac bez wynagrodzenia?". Bez wynagrodzenia? Sprawdźcie lepiej saldo społecznej aprobaty. Ulgi podatkowe, zniżki dla dzieci, różnego typu urlopy rodzicielskie: wszystkie te rzeczy bledną, rzecz jasna, w obliczu kosztów wychowania dziecka. Ale zysków z pronatalizmu nie należy mierzyć głównie w dolarach czy w walucie zdrowego rozsądku. Są one wliczone w powszechne poświadczenie twojej dorosłości oraz w przyrost społecznego kapitału, który zezwala ci na udział w jedynym rynku przyszłości, który naprawdę się liczy.

[8] „Można by mniemać, że wolny od wyeliminowanego na stałe lęku przed ciążą i mało erotycznej otoczki pigułek, gumek czy arytmetyki owulacji, seks stanie się dziedziną nowych, pomysłowych rozkoszy. Stało się na odwrót. Nawet tym mężczyznom i kobietom, którzy w normalnych okolicznościach nie chcieliby się rozmnażać, najwyraźniej brakuje pewności, że mogliby mieć dziecko, gdyby go pragnęli" (James 2006: 138).

tożsamości, czerpiąc nadzieję z faktu, że granice tożsamości nie są nigdy ustalone raz na zawsze. Tak więc lewica ma zawsze rację z punktu widzenia rozumu, jednak w cieniu tego rozumu kryje się ciemność nieodłączna od jego światła: obronna struktura *ego*, skostniałość tożsamości, tak jak doświadcza jej podmiot, oraz sztywność Wyobrażeniowej relacji, przez którą się (re)produkujemy. Ten konserwatyzm *ego* zmusza podmiot, czy to konserwatywny, czy liberalny politycznie, do uznania za sens polityki jako takiej, reprodukcyjnego futuryzmu, który utrwala, jako rzeczywistość, fantazmatyczną konstrukcję mającą na celu zapewnienie przetrwania tego, co społeczne, w Wyobrażeniowej postaci DZIECKA.

Rozważmy na przykład lokalny epizod obecnej wojny przeciwko aborcji. Nie tak dawno temu, w pewnym ruchliwym miejscu miasta Cambridge, Massachusetts, przeciwnicy prawa do aborcji wynajęli billboard, na którym umieścili wizerunek zaawansowanego płodu, powiększonego do rozmiarów przerastających dorosłego człowieka, z napisem „To nie jest wybór, to jest dziecko". Barbara Johnson w swojej błyskotliwej analizie podobnych antyaborcyjnych wystąpień, pokazała, w jaki sposób wykorzystują one i tworzą skutecznie oddziałujące tropy, oparte na personifikacji płodu, które z góry przesądzają odpowiedź na prawnicze pytanie o jego osobowy status, determinując, w jakich kategoriach należy rozpatrywać płód, a więc także związaną z nim kwestię prawną (Johnson 1997: 184-199). Zamiast dekonstruować ten konkretny retoryczny przykład (tj. zamiast odnotować zestawienie właściwego dla płodu zaimka „to", z wysoce uczłowieczającym epitetem „dziecko", który domagałby się raczej zaimka rodzaju męskiego albo żeńskiego, w celu pokazania, jak ten fragment dyskursu podtrzymuje nierozstrzygalność, którą chciałby przezwyciężyć, czyli zamiast podać w wątpliwość prawdziwość tego stwierdzenia za pomocą formy wypowiedzi), wolę skupić się przez moment na ideologicznej prawdzie, którą ta wypowiedź, być może niechcący, uwidacznia.

Jakkolwiek dziwnie zabrzmi to w ustach geja, kiedy pierwszy raz ujrzałem wspomniany billboard w Cambridge, uznałem, że jest adresowany do mnie. Przecież ów znak mógłby równie dobrze głosić, z tą samą absolutną i niewidzialną autorytatywnością świadczącą o udanej pracy ideologicznej naturalizacji, biblijny nakaz „Bądźcie płodni i mnóżcie się!" Tak jak zniekształcony anamorfotycznie obraz, który zyskuje rozpoznawalną formę dopiero wówczas, gdy spojrzy się nań pod odpowiednim kątem, tak tamten slogan – poprzez moją subiektywnie „wykrzywioną" z nim relację – nabrał logicznego sensu, który rzucił światło na wspólne podłoże sprzeciwu, wojującej prawicy wobec aborcji i odmieńczych praktyk seksualnych – wspólne podłoże aż za dobrze znane (jako dosłowne potraktowanie figuralnej tożsamości) takim radykalnym grupom, jak Armia Boga (Army of God), która wzięła na siebie odpowiedzialność za terrorystyczne ataki bombowe na klinikę aborcyjną oraz na klub nocny uczęszczany przez lesbijki i gejów w stanie Atlanta w 1997 roku. Billboard z Cambridge zdawał się oznajmiać to, co liberalizm woli ukrywać, a mianowicie, że naczelnym przymusem, szczególnym nakazem, który nie pozostawia nam żadnego sensownego wyboru, jest przymus afirmacji naszej własnej przyszłości w uprzywilejowanej postaci DZIECKA, przymus postrzegania każdej chwili jako brzemiennej DZIECKIEM naszych Wyobrażeniowych identyfikacji, brzemiennej znaczeniem, którego obecność zapełniłaby dziurę w Symbolicznym, dziurę, która wskazuje zarówno miejsce Realnego, jak i wewnętrzny podział albo dystans, który konstytuuje nas jako podmioty i skazuje na podążanie za fantomem znaczenia poprzez metonimiczne osuwanie się znaczącego.

Z tego powodu lewica wzdraga się przed utożsamieniem z aborcją nie mniej niż prawica; zamiast tego staje po stronie „wyboru", jak szyderczo głosi billboard. No bo któż chciałby opowiedzieć się *za* aborcją, czyli *przeciwko* rozmnażaniu, *przeciwko* przyszłości, a zatem przeciwko *życiu*? Kto chciałby zniszczyć DZIECKO, a wraz z nim życiodajną fantazję zniesienia sygnifikacyjnej luki (fantazję, która odwraca naszą uwagę od przemocy popędów, pozwalając nam jednocześnie je odgrywać)? I znowu prawica zna odpowiedź, wie, że prawdziwie opozycyjna polityka implikowana przez odmieńcze praktyki seksualne, leży nie w dyskursie liberalnym i cierpliwym negocjowaniu tolerancji i praw, choć niewątpliwie pozostają one ważne dla tych wszystkich z nas, którym się ich odmawia, ale w fakcie, że odmieńcze seksualności mają możliwość stać się figurą radykalnego zerwania kontraktu, w każdym społecznym i Symbolicznym sensie, na którym opiera się przyszłość jako domniemana osłona przeciwko *jouissance* Realnego. Z tą wiedzą powinniśmy śledzić odczytania odmieńczych seksualności, produkowane przez siły reakcji, a może nawet się od nich uczyć. Jakkolwiek pragnęlibyśmy odwrócić system wartości, leżący u podstaw poniższej wypowiedzi Donalda Wildmona, założyciela i lidera homofobicznej organizacji American Family Association, warto odczytać ją nie tyle jako przykład nadętej tyrady, ile raczej jako przywołanie dezorientacji, jaką odmieńcze seksualności *powinny* wywoływać: „Aprobata dla albo obojętność wobec ruchu homoseksualnego doprowadzi do zniszczenia społeczeństwa, dając przyzwolenie na redefinicję porządku cywilnego i strącając nas, nasze dzieci i wnuki, w otchłań bezbożności. Zagrożone są same fundamenty zachodniej cywilizacji" (Wildmon 1997). Zanim z naszych ust posypią się pełne moralnego zadęcia komunały rodem z liberalnego pluralizmu, zanim padnie zapewnienie, że nasza miłość jest wprawdzie inna, ale to przecież miłość, zanim wygłosimy nabożnie litanię o naszym wkładzie w cywilizacje Wschodu oraz Zachodu, czy odważamy się zatrzymać na moment i przyznać, że pan Wildmon może, albo jeszcze lepiej – *powinien* mieć rację: że odmieńczość *powinna* i *musi* zredefiniować takie pojęcia jak „porządek cywilny" poprzez odcięcie się od naszej fundamentalnej wiary w reprodukcję przyszłości?

To prawda, że zastępy lesbijskich, gejowskich, transseksualnych i transpłciowych rodziców rosną z dnia na dzień i że nic rdzennie konstytutywnego dla osób identyfikujących się jako lesbijki, geje, osoby transseksualne, transpłciowe czy *queer* nie predysponuje ich do tego, aby odżegnywać się od przyszłości, opierać się pokusie prokreacji albo stawiać się poza akulturacyjną logiką Symbolicznego, tudzież w opozycji do niej. Co więcej, nie ma na zewnątrz tej logiki żadnego gruntu, na którym moglibyśmy stanąć. Promując alternatywę dla linii partyjnej, popieranej przez każdą partię, stawiając się na zewnątrz logiki reprodukcyjnego futuryzmu i przekonując, że odmieńcy mogliby pogodzić się z faktem, że są figuralnie kojarzeni z jego końcem, ani przez chwilę nie zakładam, że odmieńcy – przez co rozumiem wszystkich napiętnowanych tym określeniem, ponieważ nie przestrzegają heteronormatywnych nakazów – nie inwestują psychicznie w zachowanie dobrze znanej, familijnej narracji reprodukcyjnego futuryzmu[9]. Jednak polityka, opozycyjna czy nie, nigdy nie opiera

[9] Przywołajmy w tym miejscu kontrowersje spowodowane wypowiedzią senatora Ricka Santoruma dla Associated Press w kwietniu 2003 r., w której powiązał homoseksualizm z bigamią, kazirodztwem i zagrożeniem dla rodziny. Polemiczny komentarz w „New York Timesie" potrafił jedynie odpierać twierdzenia Santoruma, przywołując dyskurs wartości rodzinnych i reprodukcyjnego futuryzmu: „Ale geje i lesbijki to więcej niż synowie i córki. Jesteśmy również matkami i ojcami. Wraz z partnerem adoptowaliśmy pięć lat temu syna i planujemy ponowną adopcję. w miarę jak coraz więcej par jednopłciowych będzie zakładać rodziny, republikanom pokroju pana Santoruma coraz trudniej będzie używać argumentu, że stanowimy jakieś zagrożenie dla amerykańskiej rodziny" (G.O.P. Hypocrisy, 2003: A33).

się na esencjalnych tożsamościach. Zamiast tego skupia się na figuralności, która jest dla tożsamości nieodzowna, a przez to na figuralnych relacjach, w które społeczne tożsamości są zawsze wpisane.

Być *figurą* demontażu społeczeństwa cywilnego, figurą popędu śmierci obowiązującego porządku, nie oznacza bynajmniej być albo stawać się tym popędem; takie „bycie" nie ma tu nic do rzeczy. Przyjęcie tej figuralnej pozycji charakteryzuje raczej rozpoznanie, w jaki sposób rzeczywistość jest fundowana na zaprzeczeniu popędu śmierci, oraz odrzucenie wynikających z tego faktu konsekwencji. Tak jak popęd śmierci rozpuszcza skrzepłe tożsamości, które pozwalają nam znać się i trwać jako „ja", tak *queer* musi dążyć do zakłócania, queerowania, organizacji społecznej jako takiej – czyli do zakłócania i queerowania *nas samych* i naszych inwestycji w tę organizację. Odmieńczość nie może bowiem nigdy definiować tożsamości, może ją jedynie zakłócać. Kiedy więc dowodzę w moich rozważaniach, że ciężar odmieńczości należy lokować nie tyle w afirmacji opozycyjnej tożsamości politycznej, ile w opozycji do polityki rozumianej jako nadrzędny fantazmat spełnienia się, w nieokreślonej przyszłości, Wyobrażeniowych tożsamości, od których odcięło nas nasze konstytutywne poddanie się znaczącemu, nie proponuję żadnego programu ani żadnej pozycji, z której odmieńcza seksualność czy jakikolwiek queerowy podmiot mogłyby ostatecznie stać się sobą, tak jakby możliwe było tym sposobem osiągnięcie jakiejś *esencjalnej* odmieńczości[10]. Sugeruję natomiast, że skuteczność queeru, jego strategiczna wartość, tkwi w oporze wobec Symbolicznej rzeczywistości, która inwestuje w nas jako podmioty o tyle tylko, o ile sami się w nią inwestujemy, trzymając się kurczowo jej nadrzędnych fikcji, jej uporczywych sublimacji, niczym samej rzeczywistości. W końcu tylko jej figurom znaczenia, które bierzemy za dosłowną prawdę, zawdzięczamy nasze istnienie jako podmiotom oraz relacje społeczne, w których żyjemy – relacje, za podtrzymanie których możemy nawet być gotowi oddać życie.

DZIECKO w historycznej epoce naszego obecnego reżimu epistemologicznego, stanowi figurę tej obowiązkowej inwestycji w błędne rozpoznanie figury. Dokonuje się ona na społecznej scenie na podobieństwo musicalowej Annie, która sięga do swych bezgranicznych funduszy dzielności, po to by „wysunąć do przodu brodę / Uśmiechnąć się szeroko / i rzec: »Jutro! / Jutro! / Kocham Cię / Jutro / Jesteś zawsze / o jeden dzień przed nami«" (Charnin 1977). I oto zaiste, widziana przez pryzmat łez, które przecież zawsze wywołuje, figura DZIECKA migoce wielobarwną obietnicą tęczy Noego, przypieczętowując – tak jak i ona – przymierze, które osłania nas przed nieustanną groźbą apokalipsy teraz albo później. Przypomnijmy sobie zakończenie *Filadelfii* (1993) Jonathana

[10] Pisząc książkę taką, jak ta, należy być przygotowanym na różnego rodzaju opór. I tak niektórzy odrzucą, z „polityczną" zadziornością to, co odczytają jako „apolityczny" formalizm, niedostatecznie „uhistorycznioną" interwencję w materialność polityki tu i teraz. Fakt, że takie wersje polityki i historii reprezentują obowiązkową normę, którą moja książka ma na celu podważyć, nie powstrzyma, rzecz jasna, ich orędowników przed utwierdzaniem się we własnym deklarowanym „radykalizmie". Jednym z wariantów tej postawy będzie atak na burżuazyjny przywilej (różnie opisywany, w kategoriach tożsamościowych, jako „biały", „klasy średniej", „akademicki", czy – w najbardziej znamiennej wersji – „gejowski"), który – zdaniem niektórych – determinuje mój argument. Fakt, że wśród zwolenników takiej krytyki wielu będzie „białymi / akademikami / z klasy średniej" i – zapewne w niejednym wypadku – „gejami", nie zmąci łatwości, z jaką będą konstatować tego rodzaju „zdeterminowanie". Mam nieco więcej sympatii dla tych, którzy będą skłonni zdyskwalifikować książkę za jej język (który nazwą żargonem), za jej podstawy teoretyczne (które uznają za elitarystyczne), za jej nieprzystępność (którą będą postrzegać jako pretensjonalność), lub za jej styl (który wyda im się zawiły). Takie zarzuty mają przynajmniej tę zaletę, że odnotowują frustrację pragnienia w obliczu tego, co doświadczane jest jako nadobecność popędu. Jednak mimo „nieco większej" sympatii dla takich reakcji, jej zasoby – przyznaję – i w tym przypadku pozostają ograniczone.

Demme'a, jego filmowy akt skruchy za homofobiczność przypisywaną przez niektórych *Milczeniu owiec* (1991). Po tym, jak Andrew Beckett (człowiek rozlicznych zalet, w kreacji świątobliwego Toma Hanksa) widziany po raz ostatni na łożu śmierci w masce tlenowej, która zdaje się nawiązywać do bardziej pamiętnego kagańca Hannibala Lectera, porzuca ziemski padół, aby stanąć, jak to się sugeruje, przed wyższym trybunałem, podążający jego śladem widz ogląda pokój w jego domu rodzinnym, wypełniony dziećmi i kobietami w ciąży, których wypukłe brzuchy wypierają wypukłe genitalia (niewidoczne) seropozytywnego geja (niewidocznego), od którego, jak sugeruje tekst filmu, w kinie niebojącym się odważnych przedstawień męsko-męskiego seksu (inaczej niż w kinie, w którym oglądamy *Filadelfię*), święty Tomasz Becket zaraził się wirusem, który kosztował go utratę życia. Kiedy więc, w końcowej sekwencji, widzimy zarejestrowaną na taśmie wideo zabawę małego Andrew na plaży, łzy, które te poruszające obrazy wyciskają z oczu, wyrażają oburzenie nie tylko na nietolerancyjny świat, który starał się stłamsić tego szlachetnego mężczyznę, na jakiego miał później wyrosnąć ów mały chłopiec, ale także na homoseksualny świat, w którym chłopcy tacy jak on wyrastają w końcu na mężczyzn, ulegających urokowi innych mężczyzn. Kult DZIECKA nie dopuszcza sanktuariów dla odmieńczości dziewczynek i chłopców, jako że we współczesnej kulturze w ogólności, a w *Filadelfii* w szczególności, odmieńczość z założenia oznacza koniec dzieci i dzieciństwa. Tym sposobem śmierć geja daje filmowi okazję, aby po raz kolejny przywołać dyscyplinujący wizerunek „niewinnego" DZIECKA, wykonującego swoją obowiązkową pracę reprodukcji społecznej. Ten wizerunek otacza nas z każdej strony, gdy tymczasem dorośli muszą liczyć się nieustannie z groźbą prawnej ingerencji w swoje życie, w wolność słowa i inne swobody, ingerencji dokonywanej w imię wyimaginowanych DZIECI, których przyszłość – jak gdyby mogły one mieć jakąkolwiek przyszłość inną niż perspektywa przekazania jej dalej swoim własnym DZIECIOM – jest rzekomo zagrożona społeczną chorobą, reprezentowaną przez odmieńcze seksualności. Nie powinniśmy też zapominać, do jakiego stopnia AIDS (*nota bene* najskuteczniejsza jak dotąd kampania o przyznanie przez Kongres funduszy na leczenie osób chorych na AIDS, związana jest z imieniem dziecka, Ryana White'a) wpisuje się w starszą tradycję, tak starą jak antyhomoseksualne odczytanie narzucone biblijnej opowieści o zniszczeniu Sodomy, łączącą praktyki homoseksualne z końcem przyszłości[11]. Właśnie to skojarzenie wykorzystała zmyślnie Anita Bryant, prowadząc kampanię przeciwko przyznaniu praw obywatelskich osobom homoseksualnym na Florydzie pod hasłem „Ratujmy nasze dzieci!" („Save Our Children!"); na nim bazuje też narodowa krucjata przeciwko homoseksualnym małżeństwom.

Podczas gdy tysiące lesbijek i gejów działa na rzecz prawa do małżeństw jednopłciowych, prawa do służby w wojsku, do wychowywania własnych i adoptowanych dzieci, prawica przeciwstawia się tym wysiłkom, każąc nam uklęknąć przed sanktuarium świętego DZIECKA; DZIECKA, które mogłoby stać się świadkiem lubieżnych lub niewłaściwych zachowań intymnych; które mogłoby znaleźć informacje o „niebezpiecznych" stylach życia w Internecie; które mogłoby sięgnąć po prowokacyjną książkę w publicznej bibliotece; jednym słowem DZIECKA, które mogłoby odkryć taki rodzaj przyjemności, który anulowałby narzuconą przez dorosłe pragnienie figuralną wartość DZIECKA jako nienaznaczonego profanującym uwikłaniem dorosłego w pragnienie; a zatem DZIECKA, które ma obrazować, gwoli satysfakcji dorosłych, Wyobrażeniową pełnię pozbawioną wszelkiego braku, a więc wszelkiego pragnienia. Jak przekonująco dowodzi Lauren Berlant na początku książki *The Queen of*

[11] Zob. Sedgwick 1990: 128.

America Goes to Washington City, „naród stworzony dla dorosłych obywateli został zastąpiony wyimaginowanym narodem dla płodów i dzieci" (Berlant 1997: 1). Nasza wolność jest ograniczana z każdej strony przez wydłużający się cień DZIECKA, a jego prawo do rozwoju niezakłócanego przez kontakt, czy nawet samą możliwość kontaktu, z „innością", której nie akceptują jego rodzice, Kościół albo państwo, do rozwoju nienarażonego na potencjalny dostęp do tego, co odmalowywane jest jako obca forma pragnienia, terroryzuje nas i utrzymuje w ryzach, sprawiając, że dyskurs polityczny przestrzega narracyjnej logiki, zgodnie z którą historia postępuje naprzód jako przyszłość zaplanowana dla DZIECKA, któremu nie wolno nigdy dorosnąć. Nie bez kozery historyczne konstruowanie homoseksualisty jako osobnego typu społecznego, zbiegło się w czasie z pojawieniem się takich postaci literackich, jak Mały Tim, David Balfour i Piotruś Pan, które wyrażają (zgodnie z imperatywem najlepiej dziś widocznym w niepokojąco bliskim powiązaniu Harry'ego Pottera z Voldemortem) Symboliczny opór wobec nieżonatych mężczyzn (Scrooge'a, Wujka Ebenezera, kapitana Hooka), będących uosobieniem, jak świadczy o tym imię Voldemorta[12], życzenia, woli albo popędu śmierci, a w konsekwencji zniszczenia DZIECKA. Zamknięte w twierdzy niewinności, znajdującej się rzekomo pod nieustannym obstrzałem, DZIECKO odzwierciedla w skondensowanej formie stan narażenia na odmieńczość odmieńczych seksualności dokładnie w takim samym stopniu, w jakim uświęca ono, w formie swojej sublimacji, wartość, za którą sama odmieńczość jest tak często potępiana: obstawanie przy tym samym w imię odzyskania Wyobrażeniowej przeszłości. DZIECKO jest więc znakiem fetyszystycznej fiksacji heteronormatywności, polegającej na erotycznie naładowanej inwestycji w sztywną to-samość tożsamości, która ma kluczowe znaczenie dla obowiązkowej narracji reprodukcyjnego futuryzmu. Tak jak utrzymuje radykalna prawica, batalia przeciwko odmieńcom jest walką na śmierć i życie o przyszłość DZIECKA, do zniszczenia którego chcą doprowadzić feministki, odmieńcy oraz zwolennicy prawnej dopuszczalności aborcji. Instrukcja budowy bomby przygotowana przez Armię Boga dla swoich walczących „w obronie życia" członków, jasno dowodzi, że cele tej organizacji są w pełni zbieżne z logiką reprodukcyjnego futuryzmu: „osłabić, a ostatecznie zniszczyć moc Szatana, która pozwala mu zabijać nasze dzieci, dzieci Boga"[13].

Nie rezygnując z obnażania kłamstw przepełniających te dobrze nam znane prawicowe diatryby, czy zdobędziemy się równocześnie na odwagę, żeby uznać, albo wręcz poprzeć, powiązane z nimi prawdy? Czy stać nas na wystarczającą opozycyjność względem strukturalnej logiki opozycji, tj. względem logiki, na mocy której polityka reprodukuje naszą społeczną rzeczywistość, aby pogodzić się z myślą, że figuralne brzemię odmieńczości, będące efektem fobicznej produkcji odmieńczości jako reprezentacji owego brzemienia, to w istocie siła rozsadzająca fantazję Wyobrażeniowej jedności, siła nie dająca zapomnieć o pustce (wypełnionej, paradoksalnie, *jouissance*) nieodzownie wbudowanej w symbolizację, choć od niej odgrodzonej, o luce albo ranie Realnego, ulokowanej w samym sercu Symbolicznego? Nie żebyśmy stali, albo mogli kiedykolwiek stanąć, na zewnątrz Symbolicznego; możemy jednak dobrowolnie zgodzić się na kulturową produkcję nas samych – *wewnątrz* dominującej logiki narracyjnej, *wewnątrz* rzeczywistości ustanowionej przez Symboliczne – jako figur likwidacji tej logiki, a więc figur popędu śmierci, który się w niej kryje.

[12] Pierwsza część złożenia – „vol-" – odwołuje się zapewne do łacińskiego *volo* – „chcieć, pragnąć", druga natomiast do łaciskiego *mors/mortis* – „śmierć" (z wyrazów tych wywodzi się szereg wyrazów pochodnych w językach romańskich, a także w angielskim). Jako złożenie romańskich tematów wyrazowych, imię „Vol-de-mort" można odczytywać dosłownie jako „wola śmierci". [Przyp. tłum.]

[13] Cyt. przez Sack 1997: A13.

Jako nazwa dla siły mechanicznej kompulsji, której formalny nadmiar zajmuje miejsce każdego celu, na który mogłaby się ona wydawać skierowana, popęd śmierci nie godzi się na tożsamość ani na absolutne uprzywilejowanie jakiegokolwiek celu. Taki cel, taki punkt dojścia, nigdy nie okaże się „tym"; raz osiągnięty, nigdy nie zapewni zaspokojenia. Popęd jako taki może jedynie uparcie trwać, a każdy cel, jaki będziemy błędnie przypisywać jego trwaniu, jest zaledwie gramatycznym znakiem-wypełniaczem, który każe nam odczytywać jako przechodnie owo parcie, które samym swoim upartym trwaniem osiąga zaspokojenie, jakiego nie jest w stanie zapewnić żaden cel. Krążąc wokół obiektu, który nigdy nie da mu zaspokojenia, popęd realizuje się w powtórzeniu, charakteryzującym to, co Judith Butler nazwała „repetytywnym napędem seksualności" (Butler 1993: 62). Za strukturalny mandat popędu można zatem uznać powoływanie do życia obiektu albo celu, a nawet więcej: całego rejestru seksualności, jako przeniesienia jego własnej energii formalnej, jako alegoryzację jego dyferencjalnej siły. Jednak tej siły nie da się pomyśleć w oderwaniu od (albo przed powstaniem) Symbolicznego porządku znaczącego, który stara się ona przekraczać. To dlatego Lacan argumentuje, że „jeśli wszystko, co jest immanentne lub implicytne w łańcuchu naturalnych zdarzeń, można uznać za podlegające tzw. popędowi śmierci, to tylko dlatego, że istnieje łańcuch sygnifikacji" (Lacan 1992: 212).

Jednym ze sposobów podejścia do popędu śmierci w kategoriach ekonomii tego „łańcucha naturalnych zdarzeń", uformowanego przez struktury językowe – struktury pozwalające nam wytwarzać owe „zdarzenia" za pomocą logiki narracyjnej historii – jest odczytywanie miejsca i działania popędu śmierci w odniesieniu do teorii ironii, tej najbardziej queerowej ze wszystkich figur retorycznych, zwłaszcza w ujęciu Paula de Mana. Postawiwszy tezę, że „każda teoria ironii jest unieważnieniem, koniecznym unieważnieniem, każdej teorii narracji", de Man powołuje się na stałe napięcie pomiędzy ironią jako konkretnym tropem, a narracją jako sposobem reprezentacji alegoryzującym tropy w ogólności. Narracja podejmuje się zadania systematyzacji tropu, dokonując – jak powiada de Man w nawiązaniu do Schlegela – „anamorfozy tropów, transformacji tropów, w całościowy system tropów, czemu odpowiada doświadczenie „ja" stawiającego się ponad własnym doświadczeniem". Natomiast ironia, jak stwierdza de Man, „zakłóca (według Friedricha Schlegela) tę właśnie dialektykę i refleksyjność". Korodujące działanie ironii u de Mana jest zatem bliskie działaniu popędu śmierci u Lacana. „Słowa potrafią mówić rzeczy zupełnie różne od tego, co chcielibyśmy, aby mówiły", zauważa de Man. „Jest tu maszyna, tekstowa maszyna, nieustępliwa determinacja i całkowita arbitralność […], która zamieszkuje słowa na poziomie gry znaczącego, która rozbija jakąkolwiek narracyjną spoistość linii, rozbija refleksyjny i dialektyczny model, będące, jak wiadomo, podstawą każdej narracji" (Man de 1996: 179, 181). Bezmyślna przemoc tej tekstualnej maszyny, tak arbitralna, tak nieustępliwa, że grozi, niczym gilotyna, odcięciem genealogii, którą narracyjna składnia tak bardzo stara się utwierdzić, przez co narracyjny „łańcuch […] wydarzeń" zamienia się w „łańcuch sygnifikacji", a w przestrzeń sygnifikacji wpisana zostaje, wraz z obietnicą znaczenia, pozbawiona znaczenia maszyneria znaczącego, nieodmiennie stająca na drodze ku temu, co miałaby oznaczać. Ironia, której efekt de Man porównuje do składniowej przemocy anakolutu, przerywa ciągłość nieodzowną do produkowania sensu.

Jak odczytywać to nieustanne zakłócanie narracyjnej sygnifikacji, zakłócanie nieodłączne od artykulacji narracji jako takiej, jeśli nie jako jedną z wersji popędu śmierci, który Barbara Johnson nazywa w innym kontekście „rodzajem niemyślanej pozostałości […] formalną naddeterminacją, która,

w przypadku Freuda, będzie produkować powtórzenie, lub, w przypadku dekonstrukcji, może zamieszkiwać struktury językowe nieodpowiadające niczemu innemu" (Johnson 1994: 98)? Jeśli jedną z nazw na określenie siły tej niemyślanej pozostałości może być ironia, czyż odmieńczość nie może być kolejną? Wynikałoby stąd, że teoria *queer* stanowi miejsce, gdzie radykalna groźba ze strony ironii, którą to groźbę kultura heteronormatywna przenosi na figurę odmieńca, jest osobliwie zwracana przez odmieńców, którzy nie wyrzekają się już, ale akceptują swoją figuralną tożsamość jako ucieleśnienie figuralizacji, a więc również dysfiguracji, samej tożsamości. O ile polityczne interwencje mniejszości tożsamościowych – w tym również tych, którzy dążą do substancjalizacji tożsamości lesbijskich, gejowskich i biseksualnych – mogą przyjmować adekwatnie opozycyjną formę, oferując dominującemu porządkowi uspokajająco symetryczny, choć odwrócony, obraz jego własnej, pozornie spójnej, tożsamości, teoria *queer* stoi w opozycji do każdej takiej opozycyjnej logiki, a jej właściwe zadanie stanowi niekończące się wywłaszczanie wszelkiej właściwości. Odmieńczość nie może nigdy ustanowić autentycznej, substancjalnej tożsamości, a jedynie strukturalną pozycję determinowaną przez imperatyw figuracji, jako że luka, czy też rozbieżność, którą wprowadził porządek znaczącego, ożywia oraz zamieszkuje odmieńczość, tak jak zamieszkuje reprodukcyjny futuryzm. Z jedną jednak różnicą. Podczas gdy futuryzm zawsze antycypuje, na obraz Wyobrażeniowej przeszłości, spełnienie znaczenia, które zszyje tożsamość i zlikwiduje ową lukę, odmieńczość anuluje tożsamości, poprzez które doświadczamy siebie jako podmioty, obstając przy Realnym *jouissance*, z góry wykluczonym przez rzeczywistość społeczną oraz przez futuryzm, na którym się ona opiera.

Odmieńczość nie jest więc nigdy kwestią bycia czy stawania się, ale raczej *ucieleśniania* pozostałości Realnego w porządku Symbolicznym. Jedną z nazw nadanych przez Lacana tej nienazywalnej pozostałości jest *jouissance*, tłumaczona niekiedy jako „rozkosz", czyli wykroczenie poza zasadę przyjemności, poza rozróżnienie na przyjemność i ból, gwałtowne wyjście poza granice tożsamości, znaczenia i prawa. To wykroczenie, ku któremu pcha nas nieustannie siła popędów, może skutkować, o ile przyłączy się do konkretnego obiektu lub celu, okrzepnięciem tożsamości w fantazmat zaspokojenia lub spełnienia za pośrednictwem tego obiektu. Jednocześnie jednak *jouissance* uchyla takie fetyszystyczne inwestycje, burząc spoistość rzeczywistości społecznej opartą na Wyobrażeniowych identyfikacjach, na strukturach Symbolicznego prawa i na ojcowskiej metaforze imienia[14]. Dlatego też Lacan ma jeszcze inne określenie na tę nienazywalność, do której *jouissance* dałaby nam dostęp; jak pisze, „Za tym, co nazwane, kryje się nienazywalne. A ponieważ jest nienazywalne, ze wszystkimi skojarzeniami, jakie można temu słowu przypisać, jest ono pokrewne kwintesencjonalnej nienazywalności, czyli śmierci" (Lacan 1991: 211).[29] Popęd śmierci realizuje się więc, choć w radykalnie różny sposób, w obydwu wersjach *jouissance*. O ile *jouissance*, jako fantazmatyczna ucieczka przed wpisaną w znaczenie alienacją, lokuje się w konkretnym obiekcie, na którym opiera się tożsamość, o tyle produkuje tożsamość jako umartwienie, odtwarzając to samo ograniczenie znaczenia, które w założeniu miała pomóc przezwyciężyć. O ile jednak powoduje rozerwanie tkanki Symbolicznej rzeczywistości, jaką znamy, rozpuszczając trwałość *każdego* obiektu, w tym także obiektu, za który obowiązkowo uznaje się podmiot, o tyle *jouissance* ewokuje popęd śmierci, który

[14] Lacan zauważa, że Freud „nie cofa się przed stwierdzeniem, w *Kulturze jako źródle cierpień*, że zaspokojenie, jakie *jouissance* daje w pierwotnym stanie, nie ma nic wspólnego z tym, które daje w pośredniej, a nawet sublimowanej formie, do przyjęcia której zmusza ją cywilizacja" (Lacan 1992: 199-200).

nieustannie trwa jako pustka wewnątrz podmiotu i pustka samego podmiotu, poza fantazmatem samospełnienia, poza zasadą przyjemności.

Z pierwszym z tych popędów śmierci wiąże się figura DZIECKA, wyrastająca z logiki powtórzenia, która ustanawia tożsamość poprzez identyfikację z przyszłością porządku społecznego. Z drugim wiąże się figura odmieńca, uosabiająca traumatyczne zetknięcie tego porządku z własnym nieuchronnym fiaskiem, zetknięcie z iluzją przyszłości, mającą na celu zaszyć konstytutywną ranę podporządkowania podmiotu znaczącemu, która paradoksalnie czyni go podmiotem i jednocześnie oddziela go od samego siebie. We wstępie do książki *Homographesis* napisałem, że znaczące „gej", rozumiane „jako figura na określenie tekstualności, retoryczności tego, co seksualne [...] desygnuje tę lukę albo niespójność, którą chciałby zawładnąć każdy dyskurs »seksualności« albo »tożsamości seksualnej«" (Edelman 1994: xv). W rozwinięciu tamtej tezy, sugeruję teraz, że odmieńcze seksualności, pozostając w ścisłym związku z wyłanianiem się podmiotu w Symbolicznym, znamionują owo miejsce luki, w którym Symboliczne staje w obliczu tego, czego jego dyskurs nie jest zdolny poznać i które jest zarazem miejscem *jouissance*, od którego nigdy nie może uciec. Jako figura tego, czego nie potrafi w pełni wyartykułować ani rozpoznać, *queer* może udzielać Symbolicznemu swego rodzaju koniecznego wsparcia poprzez fakt, że zdaje się nazywać to, co – jako Realne – pozostaje nienazywalne. Jednak wypieranie się tej figuralnej tożsamości, odzwierciedlające liberalną wiarę w abstrakcyjną uniwersalność podmiotu, jakkolwiek lepiej służy sprawie rozciągania praw na tych, którzy są ich pozbawieni, musi udzielać *analogicznego* wsparcia w postaci świadczenia na rzecz bezszwowej spoistości Symbolicznego, którego dominująca narracja wypiera tym samym żrącą moc odmieńczej ironii. Jeśli więc abiektalna różnica odmieńca funkcjonuje jako zabezpieczenie dla tożsamości, determinowanej przez normatywność, to queerowe wyrzeczenie się owej różnicy potwierdza jednostkową prawdę normatywności. Każde odrzucenie figuralnego statusu, do którego powoływani są – w odróżnieniu od wszystkich innych – odmieńcy, odtwarza triumf narracji jako *alegoryzacji* ironii jako logiki temporalności, która zawsze usiłuję ją „wyprostować", obwieszczając uniwersalność reprodukcyjnego futuryzmu. Takie odrzucenie, wbrew sobie, stanowi akt uległości względem prawa, które skutecznie narzuca politykę jako jedyną dostępną nam grę, pobierając przy tym haracz w postaci (hetero)normalizacji podmiotu, osiąganej – niezależnie od praktyk czy „orientacji" seksualnych – poprzez obowiązkowe wyrzeczenie się negującego przyszłość odmieńca.

Patrząc od wewnątrz tej struktury, można odnieść wrażenie, że Symboliczne może tylko wygrać; taki wniosek pomijałby jednak fakt, że jednocześnie może ono tylko przegrać. Rozdzielenie, na którym zasadza się podmiot, nie da się zbyć, a porządek sygnifikacyjny zawsze będzie stwarzał konieczność generowania takiego czy innego zbioru figur w odniesieniu do nadmiaru, który uniemożliwia osiągnięcie Jedni. W polu politycznym, którego granicą i horyzontem jest reprodukcyjny futuryzm, odmieńczość uosabia popęd śmierci, tę nieustępliwą *jouissance*, poprzez figurację uwikłania seksualności w bezsensownych parciach tego popędu. Dokonując deidealizacji metaforyki znaczenia, na której opiera się heteroreprodukcja, odmieńczość pokazuje, że seksualność jest nieuchronnie zabarwiona popędem poprzez swoją natrętną powtarzalność, swoje uporczywe negowanie teleologii, swój opór wobec ustalania znaczeń (chyba że znaczeniem tym jest właśnie niezgoda na ustalanie znaczeń) i wreszcie, nade wszystko, poprzez odrzucenie uduchowienia, które jest efektem mariażu z reprodukcyjnym futuryzmem. Chociaż odmieńczość, jako nazwa, może wzmacniać Symboliczny porządek nazywania, to jednak nazywa ona to, co opiera się, jako znaczące, wchłonięciu przez

Wyobrażeniową tożsamość imienia. Pusta, powiązana z nadmiarem, nieredukowalna, desygnuje ona literę, element formalny, maszynerię bez życia odpowiedzialną za ożywianie „ducha" przyszłości. Jako taka, jako nazwa dla popędu śmierci, nieodmiennie przenikającego porządek Symboliczny, znamionuje ona również *jouissance*, zakazaną przez porządek Symboliczny, mimo iż zawsze w nim obecną.

Wyrzekając się naszej identyfikacji z tą negatywnością popędu, a tym samym naszej dezidentyfikacji z obietnicą przyszłości, ci z nas, którzy zamieszkują miejsce odmieńczości, mogą wprawdzie zrzucić z siebie ową odmieńczość i wkroczyć do właściwej sfery politycznej, ale jedynie za cenę przerzucenia figuralnego ciężaru odmieńczości na kogoś innego. *Strukturalna pozycja* odmieńczości oraz potrzeba jej wypełnienia nie znikają. Natomiast *akceptując* tę pozycję, przyjmując „prawdę" o naszej odmieńczej zdolności do figuralnego wskazania na rozbiórkę Symbolicznego, w tym także Symbolicznego podmiotu, moglibyśmy podjąć się niemożliwego zadania wyobrażenia sobie opozycyjnej postawy politycznej, uwolnionej od nakazu reprodukowania polityki sygnifikacji (tj. polityki zorientowanej na zamknięcie luki zainicjowanej przez znaczące), która może jedynie zaprowadzić nas z powrotem, poprzez DZIECKO, do polityki reprodukcji. Liberalny pogląd na społeczeństwo, który na pozór zapewnia miejsce odmieńcowi, jest równie daleki od poparcia dla odmieńczości oporu wobec reprodukcyjnego futuryzmu, a więc odmieńczości queeru, jak pogląd konserwatywnej prawicy. Podczas gdy środowiska prawicowe wyobrażają sobie eliminację odmieńców (albo potrzebę konfrontacji z ich istnieniem), lewica wyeliminowałaby odmieńczość, oświetlając ją chłodnym blaskiem rozumu w nadziei, że ukaże ją zaledwie jako jeden z rodzajów ekspresji seksualnej, wolny od wszechogarniającego pozorowania, od determinującej fantazmatycznej produkcji, za sprawą której odmieńczość może wydawać się zapowiedzią, i to nie tylko w oczach prawicy, rozbiórki porządku społecznego i jego gwiazdy przewodniej, DZIECKA. W ten sposób odmieńczość dla obydwu z nich oznacza w istocie *nicość*: dla prawicy – nicość w stanie nieustającej wojny z pozytywnością społeczeństwa obywatelskiego; dla lewicy – nic więcej jak tylko praktykę seksualną wymagającą demistyfikacji.

Jednak w tym miejscu rozum musi zawieść. Seksualność nie poddaje się demistyfikacji, ponieważ Symboliczne zaprzecza odmieńczemu, a seksualność i Symboliczne stają się tym, czym są, *na mocy takich właśnie zaprzeczeń*. Demistyfikacja odmieńczości, a w konsekwencji samej seksualności, demistyfikacja wpisana w liberalny racjonalizm, mogłaby osiągnąć swój cel, o ironio (ale przecież, jak dowodziłem wyżej, ironia zawsze cechuje teorię *queer*), jedynie idąc w poprzek zbiorowego fantazmatu, który dostarcza porządkowi społecznemu znaczenie, dzięki reprodukcyjnemu futuryzmowi. Gdyby potraktować go dosłownie, abstrakcyjny rozum liberalizmu, ocalając odmieńczość dla porządku społecznego, uchyliłby – podobnie jak odmieńczość – inwestycje, na których zasadza się porządek społeczny, likwidując libidinalne fantazmaty, które leżą u jego podstaw i które go podtrzymują. Poza horyzontem fantazmatu nie leży przecież ani prawo, ani rozum. W krainie zrealizowanej demistyfikacji, w tej neutralnej, demokratycznej dosłowności, która znamionuje futuryzm lewicy, napotkać można jedynie odmieńczy demontaż samego futuryzmu *jako fantazmatu* i derealizację porządku znaczenia, reprodukowanego przez futuryzm. Zachowując w polu widzenia nie cele, ale kres porządku społecznego, odmieńczość utrzymuje, że popęd ku temu kresowi, którego liberalizm nie dopuszcza nawet do myśli, jest nieodłącznym elementem strukturyzacji fantazji

samego porządku społecznego. Tak więc sakralizacja DZIECKA pociąga za sobą konieczność ofiary z odmieńca.

Bernard Law, były kardynał Bostonu, błędnie (albo aż zbyt dobrze) pojmując zakres autorytetu, jakim obdarzyło go znaczące jego patronimicznego nazwiska[15], potępił w 1996 roku propozycję regulacji prawnych, nadających homoseksualnym partnerom osób zatrudnionych przez władze miejskie, uprawnienia do świadczeń zdrowotnych. Oznajmił mianowicie, w akcie górnolotnej pobożności, że rozszerzenie dostępu do świadczeń zdrowotnych osłabiłoby znacząco więzy małżeńskie. Jego zdaniem: „Społeczeństwo ma szczególny interes w ochronie i wychowywaniu dzieci i winno otaczać je troską. Ponieważ małżeństwo pozostaje podstawowym i najlepszym środowiskiem dla rozwoju, edukacji i socjalizacji dzieci, państwo ma także szczególny interes w zachowaniu instytucji małżeństwa" (Slattery 1996: 68). Z tym zgubnym poparciem dla futuryzmu tak ślepo oddanego figurze DZIECKA, że usprawiedliwia odmowę świadczeń zdrowotnych dla dorosłych, na których wyrastają niektóre dzieci, Law użyczył swego głosu umartwiającej mantrze wspólnotowej *jouissance*, która polega na fetyszyzacji DZIECKA kosztem wszystkiego, co taka fetyszyzacja musi nieuchronnie skazać na odmieńczość. Jakieś siedem lat później, po tym, jak Law zrezygnował ze stanowiska z powodu niezapewnienia ochrony katolickim dzieciom przed księżmi pedofilami, papież Jan Paweł II powrócił do tematu, potępiając uznawane przez państwo związki jednopłciowe jako parodię autentycznych rodzin, jako oparte raczej na „indywidualnym egoizmie", niż na prawdziwej miłości. W uzasadnieniu stwierdził: „Taka karykatura rodziny nie ma przyszłości i nie może zapewnić przyszłości żadnemu społeczeństwu" (Jan Paweł II 2003). Odmieńcy muszą odpowiedzieć na gwałtowność tych ciągłych prowokacji, nie tylko domagając się równego prawa do prerogatyw porządku społecznego, nie tylko deklarując swoją zdolność do wzmacniania spójności i integralności tego porządku, ale także wypowiadając na głos to, co kardynał Law, papież i cały porządek Symboliczny, który reprezentują, i tak słyszą w obliczu każdej ekspresji lub manifestacji odmieńczej seksualności: pieprzyć porządek społeczny i DZIECKO, w imię którego jesteśmy zbiorowo terroryzowani; pieprzyć Annie; pieprzyć prawa i Bernardów Law; pieprzyć całą sieć Symbolicznych relacji i przyszłość, która służy jej za pretekst.

Może chcemy wierzyć, że dzięki cierpliwości, dzięki pracy, dzięki hojnym datkom dla grup nacisku lub ofiarnej działalności w grupach aktywistycznych lub znacznej dozie uczoności w prawie i wyborczego wyrafinowania, przyszłość zapewni nam miejsce przy politycznym stole bez potrzeby rezygnowania z miejsc, których szukamy w łóżku, w barze, w saunie. Jednak w tej przyszłości nie ma żadnych *odmieńców*, ponieważ odmieńcy nie mogą mieć żadnej przyszłości, mogą jedynie głosić złą nowinę, że w ogóle nie może być żadnej przyszłości; że przyszłość, tak jak pojmuje ją hymn Annie na cześć nadziei lepszego „Jutra", jest *„zawsze* / o jeden dzień przed nami". Niczym kochankowie na greckiej urnie z wiersza Keatsa[16], zawsze „bliscy celu" zjednoczenia, którego jednak nigdy nie dostąpią, jesteśmy niewolnikami przyszłości nieustannie odraczanej przez sam czas, zmuszeni podążać za marzeniem o dniu, kiedy dziś i jutro staną się jednością. Ta przyszłość to nic innego jak dziecinne mrzonki, które odradzają się każdego dnia na nowo, aby przesłonić grób, ziejący spod martwej litery, wabiąc nas i wplątują w pajęczą sieć rzeczywistości. Ci, na których porządek spo-

[15] *Law* oznacza „prawo". [Przyp. tłum.]
[16] Odwołanie do znanego wiersza Johna Keatsa „Ode on a Grecian Urn" (Oda do urny greckiej). [Przyp. tłum.]

łeczny projektuje swój popęd śmierci, sprowadzeni do roli odmieńców, zajmują bez wątpienia właściwą pozycję, aby rozpoznać strukturujący fantazmat, który ich tak definiuje. Ponadto zajmują właściwą pozycję, aby rozpoznać *nieredukowalność* owego fantazmatu oraz koszt interpretowania go jako zależnego od logiki społecznej organizacji jako takiej. Zgoda na tę figuralną identyfikację z demontażem tożsamości, czyli równocześnie z dezartykulacją społecznej i Symbolicznej formy, może być równie dobrze opisana słowami Johna Brenkmana jako „politycznie autodestrukcyjna"[17]. Jednak polityka (jako społeczne kształtowanie rzeczywistości) oraz „ja" (jako proteza podtrzymująca przyszłość dla figuralnego DZIECKA) są tym, co odmieńczość, znów jako figura, musi niszczyć – musi o tyle, o ile „ja" jest agentem reprodukcyjnego futuryzmu, a polityka środkiem do propagowania go jako porządku rzeczywistości społecznej. Być może, jak świadczy o tym uwaga, którą Lacan poświęca Antygonie w Seminarium VII, polityczne samozniszczenie jest z natury wpisane w jedyny akt godny tego miana: akt oporu wobec zniewolenia przez przyszłość w imię posiadania życia.

Jeżeli przeznaczeniem odmieńca jest figuracja przeznaczenia, które zrywa nić przyszłości, jeśli *jouissance* przynależna odmieńczej (nie)tożsamości, ta żrąca rozkosz, unicestwia fetyszystyczną *jouissance*, która działa na rzecz *konsolidacji* tożsamości, pozwalając rzeczywistości zakrzepnąć wokół jej rytualnej reprodukcji, to wówczas jedyny opozycyjny status, do którego mogłaby nas kiedykolwiek doprowadzić nasza odmieńczość, polegałby na poważnym potraktowaniu popędu śmierci, do figuracji którego jesteśmy powoływani, i na trwaniu na stanowisku – wbrew kultowi DZIECKA i politycznemu porządkowi, który wymusza – że nie jesteśmy, jak ujął to Guy Hocquenghem, „znaczącym czegoś, co mogłoby stać się nową formą »organizacji społecznej«, że nie planujemy nowej polityki, lepszego społeczeństwa, bardziej świetlanego jutra, ponieważ wszystkie te fantazje reprodukują przeszłość i przenoszą ją na przyszłość. Zamiast tego naszym wyborem jest *nie wybierać* DZIECKA, jako dyscyplinującego obrazu Wyobrażeniowej przeszłości lub miejsca projektowanej identyfikacji z zawsze niemożliwą przyszłością. Odmieńczość, którą proponujemy, jest – słowami Hocquenghema – „nieświadoma przemijania pokoleń jako etapów na drodze do lepszego życia. Nic jej nie wiadomo o »teraźniejszym poświęceniu dla dobra przyszłych pokoleń« [...] wiadomo jej natomiast, że cywilizacja jako taka jest śmiertelna" (Hocquenghem 1993: 138, 147). Więcej: cieszy się tą śmiertelnością jako negacją wszystkiego, co definiuje się moralistycznie jako „pro-life". To my musimy pogrzebać podmiot w przypominającym grób wydrążeniu znaczącego, wypowiadając wreszcie słowa, za które i tak zostaniemy potępieni, bez względu na to, czy je wymówimy, czy nie: że to *my* jesteśmy orędownikami aborcji; że DZIECKO jako emblemat przyszłości musi umrzeć; że przyszłość jest jedynie powtórzeniem, równie śmiercionośnym jak przeszłość. Nasza odmieńczość (nie) ma nic do zaoferowania Symbolicznemu, które tę nicość odtrąca, oprócz uporczywego przypominania o dręczącym nadmiarze, który owa nicość implikuje, przypominania o negatywności, która przeszywa fantazmatyczny ekran przyszłości, rozsadzając narracyjną temporalność za pomocą niezmiennie wybuchowej mocy ironii. Tym, co jest najbardziej odmieńcze w nas i mimo nas, jest ta gotowość, aby trwać nieprzechodnio – trwać na stanowisku, że przyszłość kończy się właśnie tutaj.

[17] Zob. odpowiedź Johna Brenkmana na pierwotną wersję niniejszego argumentu: Brenkman 2002: 177.

Bibliografia

Adorno, Teodor W. 1986. *Dialektyka negatywna*. Tłum. S. Krzemienia-Ojaka. Warszawa: PWN.

Ariès, Philippe. 2011. *Historia dzieciństwa*. Tłum. M. Ochab. Warszawa: Aletheia.

Barnard, Suzanne. 2002. *The Tongues of Angels: Feminine Structure and Other Jouissance*. W: (red.) Barnard, Suzanne i Fink, Bruce. *Reading Seminar XX: Lacan's Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. Albany: State University of New York Press.

Bennet, James. 1997. *Clinton, in Ad, Lifts Image of Parent*. „New York Times" 4.03.1997. http://www.nytimes.com/1997/03/04/us/clinton-in-ads-lifts-image-of-parent.html; dostęp: 9.01.2017.

Berlant, Lauren. 1997. *The Queen of America Goes to Washington City*. Durham: Duke University Press.

Brenkman, John. 2002. *Queer Post-Politics*. W: „Narrative" 10, s. 174-180.

Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex"*. New York: Routledge.

Charnin, Martin. 1977. (słowa). Strouse, Charles (muzyka). „Tomorrow" z musicalu *Annie*.

Edelman, Lee. 1994. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. New York: Routledge.

Eliot, T.S. 1988. *Ziemia jałowa*. W: Eliot, T.S. *Poezje wybrane*. Tłum. A. Piotrowski, Michał Sprusiński et al. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

G.O.P. Hypocrisy. 2003. „New York Times" 25.04.2003.

Hocquenghem, Guy. 1993. *Homosexual Desire*. Durham: Duke University Press.

James, Phyllis D. 2006. *Ludzkie dzieci*. Tłum. M. Gębicka-Frąc. Warszawa: Wydawnictwo Mag.

Jan Paweł II. 2003. *Znak nadziei dla Kościoła i świata. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański 26 i 2003 r*. http://papiez.wiara.pl/doc/377268.Znak-nadziei-dla-Kosciola-i-swiata; dostęp: 9.01.2017.

Johnson, Barbara. 1987. *A World of Difference*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.

- - -. 1994. *The Wake of Deconstruction*. Cambridge: Basil Blackwell.

Kincaid, James. 1992. *Child Loving: The Erotic Child and Victorian Culture*. New York: Routledge.

- - -. 1998. *Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting*. Durham: Duke University Press.

Kosofsky Sedgwick, Eve. 1990. *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.

Lacan, Jacques. 1974. *Télévision*. Paris: Éditions du Seuil.

- - -. 1991. *Le Seminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil.

- - -. 1991. *The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*. New York: Norton.

- - -. 1992. *The Seminar of Jacques Lacan. Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*. New York: Norton.

Man, Paul de. 1996. *Aesthetic Ideology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pope Warns Against 'Inauthentic' Version of Family 26.01.2003. http://fox59.com/2016/11/06/pope-warns-against-walls-ahead-of-us-election; dostęp: 9.01.2017.

Sack, Kevin. 1997. *Officials Look for Any Links in Bombings in Atlanta*. „New York Times" 2.02.1997.

Shalala, Donna. 1998. *Women's Movement*. „HHS.gov Archive" 17.07.1998. https://archive.hhs.gov/news/speeches/sene.html; dostęp: 9.01.2017.

Slattery, Ryan. 1996. *Cardinal Law Urges Menino to Veto Bill Giving Benefits to City Workers' Partners*. „Boston Sunday Globe" 17.03.1996.

Stone, Lawrence. 1977. *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*. New York: Harper and Row.

Wangerin, Walter Jr. 1993. O *Brave New World, That Has No People In't! The Children of Men*. „New York Times Book Review" 28.03.1993.

Wildmon, Donald. 1997. *Hope '97 Tour to Counter Pro-Homosexual Philosophy in American Culture, American Family Association Action Alert*, 25.02.1997. http://www.cfinwed.com/headline.htm; dostęp: 9.01.2017.

Bartleby i Michael K., czyli dlaczego tylko mężczyzna może stać się innym?

Joanna Bednarek

badaczka niezależna

[Artykuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, tutaj.]

Wiele już napisano na temat stworzonej przez Hermana Melville'a postaci Bartleby'ego – najczęściej interpretując słynne „wolałbym nie" jako różnie pojmowaną formę politycznego lub pre-politycznego oporu. Tę lawinę tekstów zapoczątkował, o czym się czasem zapomina, esej Gilles'a Deleuze'a „Bartleby albo formuła", którego centralnym motywem jest nie opór, ale stawanie-się-innym: proces oddalania się od dominującego, większościowego wzorca męskiej, europejskiej, kapitalistycznej i edypalnej tożsamości. Procesowi temu może jednak podlegać tylko wspomniany większościowy podmiot: inny, dzięki któremu możliwe jest stawanie się, pełni wyłącznie funkcję pomocniczą czy instrumentalną: w przypadku tekstu Melville'a, to bezimienny narrator, a nie Bartleby, jest jego prawdziwym bohaterem. Stawanie się jest więc przygodą zarezerwowaną dla podmiotu większościowego. Deleuze wydaje się jednak nie zdawać sobie sprawy z tego ograniczenia. Tekst Coetzee'ego ukazuje natomiast, na przykładzie skazanej na porażkę relacji między tytułowym bohaterem a próbującym go „zrozumieć" lekarzem, asymetrię dwóch terminów stawania się i podporządkowanie innego, a tym samym dekonstruuje hierarchię zawartą w pojęciu stawania się.

Słowa kluczowe: *stawanie się, Deleuze i Guattari, Bartleby, Coetzee*

Postać Bartleby'ego, stworzona w 1853 roku przez Hermana Melville'a, doczekała się pod koniec XX wieku niezwykłej sławy: poświęcono jej szereg interpretacji filozoficznych, najczęściej skupiających się na słynnej formule „wolałbym nie" jako różnie pojmowanej formie politycznego bądź pre-politycznego oporu wobec władzy. Tą drogą podążają w swoich odczytaniach opowiadania Melville'a – czy raczej nieco węższych próbach zinterpretowania samego motywu Bartleby'ego – Giorgio Agamben, Slavoj Žižek czy Antonio Negri i Michael Hardt[1]. U źródeł wspomnianej popularności Bartleby'ego znajduje się jednak odczytanie znacznie mniej redukcyjne, bliższe tekstowi Melville'a – esej Gilles'a Deleuze'a „Bartleby albo formuła" z 1989 roku.

Deleuze, zamiast ograniczać się do samej postaci Bartleby'ego, podkreśla fakt, że o dynamice opowiadania stanowią relacje między ekscentrycznym kopistą a zatrudniającym go adwokatem – pierwszoosobowym narratorem tekstu. Narrator, którego „normalność" i reprezentatywność jako „uniwersalnego" (męskiego, białego, obdarzonego władzą ekonomiczną i symboliczną) podmiotu zostaje podkreślona na samym początku tekstu Melville'a, zawiera z Bartlebym rodzaj paktu, owocującego jego oddaleniem się od symbolicznego centrum. Nie tylko od początku traktuje Bartleby'ego inaczej niż pozostałych pracowników, ale nawet (gdy ten uparcie powtarza wolałbym nie w odpowiedzi na służbowe polecenia), usiłuje go zrozumieć, a potem udzielić mu pomocy (zamiast, jak postąpiłoby większość pracodawców, po prostu wyrzucić go z pracy). Czyni tak, mimo że –

[1] Zob. G. Agamben, *Bartleby, czyli o przypadkowości* (2009); M. Hardt, A. Negri, *Imperium* (2005), s. 221-222; S. Žižek, *Notes Towards a Politics of Bartleby* (2006); Jacques Ranciere przedstawia natomiast, wychodząc od tekstu Deleuze'a, krytykę deleuzjańskiej koncepcji powiązania polityki i estetyki; zob. J. Ranciere, *Deleuze, Bartleby, and the Literary Formula* (2004).

a może właśnie dlatego że? – nie wydaje się postrzegać go nie tylko jako równego sobie, ale w ogóle jako człowieka; mówi o nim: „dziwne stworzenie" (Melville 2009: 45), „tak samo nieszkodliwy i niezdolny do wydania głosu jak te stare krzesła" (Melville 2009: 46). Ta przejawiająca się w rzucanych mimochodem określeniach „nieludzkość" Bartleby'ego jest kluczem do relacji, jaka łączy go z narratorem. Istotą deleuzjańskiego odczytania nie jest bowiem opór, ale proces stawania-się-mniejszościowym lub stawania-się-innym.

Deleuze i Guattari definiują stawanie się jako eksperymentalny proces – który może być obecny zarówno w wymiarze społecznym, jak w praktykach artystycznych i codziennym doświadczeniu jednostki – oddalania się od dominującego, większościowego wzorca męskiej, europejskiej, kapitalistycznej i edypalnej podmiotowości (Deleuze, Guattari 2008: 320-323). Wiąże się ono z wprowadzonym przez nich odróżnieniem tego, co większościowe i tego, co mniejszościowe, jako odmiennym od podziału na większość i mniejszości. Ten drugi podział odnosi się do statycznych grup istniejących w obrębie społeczeństwa; pierwszy natomiast dotyczy typów organizacji dyskursów, praktyk i funkcjonowania grup i jednostek.

Większościowość jest związana z obecnością pojedynczego centrum, organizującego całe pole społeczno-symboliczne i tym samym wytwarzającego też mniejszości jako pozycje podporządkowane – inne-niż, pozbawione autonomii, usytuowane jako podrzędne (Deleuze, Guattari 2008: 188-189, 196-198) . Dlatego też bycie mniejszością nie wystarczy, by stanowić czynnik emancypacyjnych zmian. Prawdziwie rewolucyjne jest dopiero stawanie-się-mniejszościowym – dlatego, jak stwierdzają w kontekście stawania-się-kobietą Deleuze i Guattari „kobiety muszą stać się kobietami" (Deleuze, Guattari 2008: 304). Jak podkreślają autorzy *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, stawanie się nie ma charakteru molowego[2] – nie polega na naśladowaniu formy czy postaci tego, czym się stajemy – ale na molekularnym zarażeniu się tym, co inne: molekułami inności; na destabilizacji swojej molowej tożsamości poprzez wytworzenie w jej obrębie relacji charakterystycznych dla tego, co inne:

> [...] stawanie się polega na wyodrębnieniu cząstek, między którymi ustanawia się takie relacje ruchu i spoczynku, prędkości i powolności, które są najbliższe temu, czym się stajemy, i przez co się stajemy [podkr. J. B]. (Deleuze, Guattari 2008: 300)

W *Kopiście Bartlebym* rolę wirusa, prowadzącego do minoryzacji zarówno języka, jak i społecznego urządzenia, jakim jest kancelaria, odgrywa nie tylko zachowanie Bartleby'ego, ale także (i głównie) formuła „wolałbym nie": nie do końca poprawna (zamiast: *I'd prefer not* to w naturalnym, większościowym języku angielskim powiedzielibyśmy: *I'd rather not*), nie będąca politycznym oporem ani

[2] Rozróżnienie molowe-molekularne pojawia się w *Anty-Edypie*, ale zachowuje istotną pozycję w *A Thousand Plateaus*. Dotyczy ono różnych typów organizacji zjawisk: wymiar molowy określa formę, tożsamość danego układu, to, czym on „jest" w dość potocznym znaczeniu: na przykład kategorie tożsamościowe, których używamy, określając siebie – wpasowując się w jakąś ogólną kategorię – jak „kobieta", „mężczyzna", „uczeń", „pracownica" itp. – mają charakter molowy. Wymiar molekularny obejmuje z kolei przekształcenia intensywności rozmaitych układów – np. sposób, w jaki doświadczamy własnej płci i seksualności albo wielowymiarową dynamikę kontroli i oporu, wyzysku i sprawczości, przejawiającą się w danym środowisku pracy. Deleuze i Guattari odwołują się tu do pochodzącego z dziedziny chemii rozróżnienia na mol danej substancji (liczba Avogadro substancji, określająca, jak liczba atomów jest potrzebna, by ilość gramów substancji była równa jej masie atomowej) i składające się na nią molekuły; zob. D. Olkowski, *After Alice: Alice and the Dry Tail* (2008).

nawet jednoznaczną odmową, enigmatyczna. W ten sposób uruchomiony zostaje proces podążania za linią ujścia, prowadzący do demontażu większościowej tożsamości czy organizacji. Stawanie-się-mniejszościowym ma nie tylko emancypować mniejszości, ale przekształcać całe pole społeczne – likwidować samo organizujące je centrum. Istotą tego procesu jest destabilizacja (deterytorializacja[3]) tego, co większościowe – tylko dzięki niej pozbywamy się hierarchicznej organizacji.

Fakt, że podejmowane przez adwokata próby przeniknięcia tajemnicy Bartleby'ego są nieodmiennie chybione (Deleuze, Guattari 2008: 100)[4], a on sam, sfrustrowany i zaniepokojony grożącą mu utratą pozycji społecznej, podejmuje w końcu próby pozbycia się dziwacznego pracownika, tylko potwierdza interpretację francuskiego filozofa. Jak sugeruje deleuzjańska lektura Melville'a, *Kopista Bartleby* stanowi opis przypadku nieudanego stawania się. Narrator, przerażony perspektywą deterytorializacji, rezygnuje z podążania ścieżką stawania-się-mniejszościowym. Przywołuje na pomoc język filantropii, próbuje traktować Bartleby'ego jako obiekt chrześcijańskiego miłosierdzia, wreszcie ucieka w sensie dosłownym, przenosząc kancelarię pod inny adres:

> [...] czy Bartleby prosił o coś innego niż odrobina zaufania ze strony adwokata, który w zamian odpowiadał mu miłosierdziem i filantropią, wszystkimi maskami funkcji ojcowskiej? Jedyna wymówka adwokata jest taka, że pragnie wycofać się z drogi stawania się, na którą Bartleby, swą samotną egzystencją, próbuje go zepchnąć [...]. (Deleuze, Guattari 2009: 101)

Czy jednak jest to tylko przypadek? Czy „zdrada" narratora i porażka deterytorializacji to tylko kwestia nieszczęśliwego wyniku tego jednego, szczególnego procesu? Czy mógłby w jakiś sposób pozostać wierny paktowi zawartemu z Bartlebym? Zdaniem Deleuze'a – prawdopodobnie tak: w eseju stwierdza on, że stawanie się ma prowadzić do stworzenia wspólnoty działającej poza funkcją ojcowską, w oparciu o alians, nie filiację[5] – wspólnoty bez ojców (realnych, wyobrażeniowych czy symbolicznych), wspólnoty braci (i, w domyśle, sióstr, choć to problematyczne rozstrzygnięcie, świadczące raczej o omijaniu problemu niż jego rozwiązaniu). Tym tropem podąża Ian Buchanan w rozdziale swojej pracy *Deleuzism* poświęconym stawaniu-się-kobietą (Buchanan, 2000). Przytaczając przykłady pochodzące od Deleuze'a (Pierre i Isabelle, rodzeństwo z powieści Melville'a *Pierre, Or the Ambiguities*, Katarzyna i Heathcliff z *Wichrowych Wzgórz*) opisuje wspólne stawanie się mężczyzny i kobiety/brata i siostry jako paradygmat wspólnoty opartej na aliansie. Zakłada jako oczywiste, że zarówno proces stawania się, jak i powstająca wspólnota, obejmują i mężczyzn,

[3] Każde urządzenie/maszyna/organizm powstaje w oparciu o terytorium (przestrzenne, dźwiękowe, motoryczne) i funkcjonuje za sprawą tendencji do deterytorializcji (przekształceń, destabilizacji, otwarcia na zewnętrze) i reterytorializacji (zatrzymywania przepływu, ustalenia granic, ustabilizowania tożsamości).

[4] Do takich chybionych prób należy zamykające tekst przytoczenie pogłoski, jakoby Bartleby pracował kiedyś w „biurze martwych listów" – prawdziwa czy nie, stanowi ona tylko atrapę wyjaśnienia, nie dostarczając wskazówek, które byłyby na miarę jego skandalicznego i enigmatycznego zachowania.

[5] Alians i filiacja to terminy użyte w *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* do opisu prymitywnej maszyny terytorialnej, jednej z trzech wielkich maszyn społecznych. Filiacja oznacza typ „pionowych", międzypokoleniowych powiązań społecznych, dla których najistotniejsze jest ojcostwo i kwestia pochodzenia. Alians natomiast odnosi się do powiązań „poziomych" między jednostkami należącymi do tego samego pokolenia. w innych tekstach Deleuze'a alians zyskuje sens ogólny, służąc jako określenie wszelkich relacji poziomych, niehierarchicznych, niezapośredniczonych przez znaczące.

i kobiety, zwyczajnie unieważniając ich molowe usytuowanie w różnych miejscach większościowej hierarchii (zwróćmy uwagę na fakt, że mowa jest o „odmienności", nie o hierarchii!):

> [...] brat i siostra są jednym, mimo iż pozostają różni. Ich odmienność [...] nie jest już natury istotowej, jest czysto funkcjonalna: bardziej wartościowość[6] niż własność. (Buchanan 2000: 96)

Podobnie miałaby się, jak można wnioskować, sprawa z pozostałymi wyznacznikami inności: płeć, rasa, status społeczny, prawomocność mówienia związana ze zdrowiem psychicznym i „normalnością" przestają mieć znaczenie. Omijanie problemu różnicy seksualnej jako hierarchii, dostrzegalne już w eseju Deleuze'a, tutaj staje się tylko bardziej widoczne. Tym samym docieramy do problemu, związanego z samą strukturą pojęcia stawania się. U podstaw interpretacji Buchanana tkwi założenie, że stawanie się jest procesem, któremu oba terminy podlegają w równym stopniu; innymi słowy, stawanie się jest postrzegane jako wzajemne i symetryczne (Buchanan 2000: 97). Czy kategoria ta, w postaci opracowanej przez Deleuze'a i Guattariego, usprawiedliwia taką interpretację? I czy, tym samym, pozwala pomyśleć stawanie się nie tylko podmiotów umieszczonych w centrum większościowego porządku, ale również podmiotów podporządkowanych, „mniejszości"?

To kluczowy moment; zanim jednak spróbuję odpowiedzieć na zadane przeze mnie pytanie, przytoczę odpowiedzi, jakie już zostały udzielone na pytania podobnie, choć nie identycznie, sformułowane. Kategoria stawania-się-kobietą była bowiem krytykowana przez teoretyczki feministyczne (Jardine 2000). Powodem krytyki był brak miejsca dla rzeczywistych kobiet w deleuzjańskim eksperymencie. Jako że kobiecość, w kontakt z którą wchodzi podmiot, ma charakter molekularny, cały proces obywa się znakomicie bez obecności molowego kobiecego podmiotu. Nie mamy więc do czynienia ze wspólnym stawaniem się dwóch podmiotów, ale ze stawaniem się jednego molowego podmiotu (w domyśle: męskiego), „zarażającego się" krążącym w nieokreślonej przestrzeni wirusem molekularnej kobiecości. To, czym staje się podmiot, nie musi istnieć. Jak zauważają Deleuze i Guattari w odniesieniu do stawania-się-zwierzęciem:

> Stawanie-się zwierzęciem istoty ludzkiej jest realne, nawet jeśli zwierzę, którym staje się człowiek, takie nie jest; a stawanie się innym zwierzęcia jest realne, nawet jeśli to coś innego, czym staje się zwierzę, takie nie jest [...]. (Deleuze, Guattari 2008: 262).

W dodatku problematyczny jest status kobiecego podmiotu i – ogólniej – podmiotu należącego do mniejszości jako ewentualnego podmiotu stawania się. Jeśli bowiem kobiety, zgodnie ze stwierdzeniem Deleuze'a i Guattariego, mają również stać się kobietami, oznacza to, że mogą się nimi stać tylko zajmując pozycję neutralnego (męskiego) podmiotu. Jak zauważa Nicole Shukin, podsumowując ten nurt krytyki, perspektywa podmiotu większościowego jest jedyną dostępną na gruncie teorii stawania się. Mniejszości funkcjonują tu wyłącznie jako środek stawania-się-innym

[6] W oryginale „valency" – w językoznawstwie zdolność wyrazów do stwarzania powiązań syntaktycznych. w chemii (choć w języku angielskim stosuje się raczej termin „valence") wartościowość określa ilość wiązań chemicznych pierwiastka, umożliwiających łączenie się z innymi pierwiastkami. w tym kontekście „valency" ma, jak się zdaje, konotować ogólną zdolność do tworzenia powiązań.

większościowego (zachodniego, męskiego, ludzkiego) podmiotu. Deleuze, krytykujący Levi-Straussa za wprowadzenie opozycji surowe-gotowane i za modernistyczną nostalgię za zewnętrzem kultury, sam popada w „etnograficzną" fascynację tym, co „surowe": podczas gdy molekularna kobiecość jest egzotycznym nośnikiem deterytorializacji, molowa kobiecość nie interesuje Deleuze'a, nie istnieje dla niego jako problem (Shukin).

Z drugiej strony pojęcie molekularnej kobiecości jest postrzegane jako potencjalnie inspirujące dla teorii queer i nurtów feminizmu oraz gender studies dążących do zdestabilizowania kategorii płci (Grosz 2002). Na ile zatem pojęcie stawania się może być inspirujące dla teorii feministycznej i *queer*, a na ile usprawiedliwia zarzuty Jardine czy Shukin?

Sami autorzy *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* wydają się potwierdzać zarzuty: „W pewnym sensie podmiot stawania się jest zawsze „człowiekiem/mężczyzną", ale tylko wtedy, kiedy wkracza w stawanie-się-mniejszościowym, które odrywa go od jego istotowej tożsamości" (Deleuze, Guattari 2008: 321).

Linia rozumowania wydaje się przebiegać następująco: Deleuze i Guattari stwierdzają, że to, czym staje się podmiot, nie musi mieć molowego istnienia. Jeśli natomiast je ma (przypadek rzeczywistych, molowych kobiet, które też „muszą stać się kobietami"), zostaje ono automatycznie usytuowane w pozycji podmiotu potencjalnie zdolnego wkroczyć na drogę stawania się – a do tego zdolny jest tylko podmiot większościowy. Wydaje się więc, że filozofowie implikują tu, iż kobiety mają „męską" molową podmiotowość[7]. Jednak stoi to w sprzeczności z tezami na temat funkcjonowania pola społecznego zorganizowanego zgodnie z logiką większościowości. Organizacja ta zakłada hierarchię, która sytuuje pewne molowe podmioty – kobiety, ludzi rasy innej niż biała – w pozycji innych, odbiegających od standardu podmiotowości. Postulat stawania-się-innym/mniejszościowym odniesiony do tych podmiotów wydaje się nie mieć sensu. Tylko człowiek-mężczyzna może stać-się-mniejszościowym; droga ta jest zatem zamknięta dla molowych mniejszości, które całkowicie znajdują się poza nawiasem, pozbawione możliwości eksperymentowania ze swoja podmiotowością.

Aby jednak ostatecznie rozstrzygnąć te kwestię, należy wziąć w nawias fallogocentryczne czy antropocentryczne przykłady i zrekonstruować wewnętrzną strukturę stawania się. Rekonstrukcja ta, choć może sprawiać wrażenie zbędnej pedanterii, jest absolutnie kluczowa – pozwoli bowiem pokazać, że stawanie się dopuszcza jako swój podmiot jedynie „większościowy wzorzec" – podmiot większościowy w znaczeniu molowym.

Stawanie się to przypadek deterytorializacji. Strukturę i funkcjonowanie prostej i złożonej (podwójnej) deterytorializacji określa osiem twierdzeń – „maszynowych tez" znajdujących się w a *Thousand Plateaus* (Deleuze, Guattari 2008: 193-194, 338) . Dla nas najistotniejsze będzie pięć z nich:

---

[7] W ten sposób interpretuje ten wątek Buchanan (rozmowa z lipca 2010).

Deterytorializacja prosta:

> Twierdzenie 1: nigdy nie deterytorializuje się samotnie; zawsze istnieją co najmniej dwa terminy [...] Każdy z dwu terminów reterytorializuje się na tym drugim. [...] Istnieje zatem cały system poziomych i dopełniających się reterytorializacji. [...] (pierwszy system [J. B.]).
>
> Twierdzenie 3: [...] najmniej zdeterytorializowany element reterytorializuje się na elemencie najbardziej zdeterytorializowanym. To miejsce, w którym pojawia się drugi system reterytorializacji, pionowy system biegnący od dołu do góry (drugi system [J. B.]).

→ Deterytorializacja podwójna (stawanie się):

> Twierdzenie 5: deterytorializacja jest zawsze podwójna, ponieważ zakłada współistnienie zmiennej większej i zmiennej mniejszej w równoczesnym stawaniu się (dwa określenia stawania się nie zamieniają się miejscami, nie ma między nimi relacji utożsamienia, zamiast tego zostają wciągnięte do asymetrycznego bloku, w obrębie którego oba zmieniają się w tym samym stopniu i który konstytuuje strefę ich bliskości.
>
> Twierdzenie 6: w obrębie niesymetrycznej podwójnej deterytorializacji możliwe jest wyróżnienie siły deterytorializującej i siły deterytorializowanej, nawet jeśli ta sama siła przeskakuje od jednej wartości do drugiej w zależności od rozważanego „momentu” czy aspektu; co więcej, to najmniej zdeterytorializowany element wyzwala deterytorializację elementu najbardziej zdeterytorializowanego [...]
>
> Twierdzenie 7: element deterytorializujący odgrywa względną rolę wyrazu, a element deterytorializowany względną rolę treści [...]

Mamy do czynienia z dwoma typami deterytorializacji: prostą i złożoną (stawanie się to właśnie deterytorializacja złożona, i to ona głównie nas tu interesuje). Istnieją także dwa systemy deterytorializacji: poziomy i pionowy. System pierwszy, poziomy (tw. 1), zakłada istnienie dwóch określeń, podczas gdy system drugi, pionowy, przypisuje im odmienne funkcje. W obrębie deterytorializacji prostej zróżnicowanie funkcji zostaje wprowadzone w twierdzeniu 3, wprowadzającym drugi, pionowy system; w obrębie deterytorializacji złożonej zróżnicowanie to pojawia się już u samych podstaw, w twierdzeniu 5, dotyczącym systemu pierwszego, poziomego. Jest to możliwe, ponieważ określenia nie reterytorializują się tutaj jedno na drugim, jak ma to miejsce w deterytorializacji prostej. Możemy dostrzec, że twierdzenia 5 i 6 powtarzają i potwierdzają treść twierdzeń 1 i 3 – czynią to jednak na innym poziomie, zwiększając złożoność i precyzję funkcjonowania całego systemu. Twierdzenie 5 wprowadza rozróżnienie określeń porwanych przez ruch stawania się: wykluczona zostaje możliwość symetrii, płynności czy wymienności tych funkcji. Twierdzenie 6 precyzuje specjalizację funkcji tych określeń: to najmniej zdeterytorializowany (a więc większościowy, najbliższy centrum) element jest podmiotem deterytorializacji; element najbardziej zdeterytorializowany może

pełnić tylko funkcję środka „określenia mniejszego" w jego stawaniu się. Pojęcia „najbardziej zdeterytorializowany" i „najmniej zdeterytorializowany" są oczywiście względne i zależą od danych ram odniesienia konkretnego procesu stawania się. Jednak twierdzenie o względności jest w gruncie rzeczy dość zwodnicze, skoro owe ramy odniesienia tworzy najczęściej większościowy standard. W przypadku stawania-się-mniejszościowym (kobietą, dzieckiem, zwierzęciem) termin większy stanowi sam ten standard – Człowiek/Meżczyzna/Biały jako element zdecydowanie najmniej zdeterytorializowany; jego liczni inni rozkładają się w różnych miejscach na skali deterytorializacji. Twierdzenie 6 przewiduje wprawdzie możliwość zamiany ról, ale nie rezygnację z samego rozróżnienia funkcji. Jedynym miejscem, w którym specjalizacja funkcji nie zostaje wzięta pod uwagę, jest najbardziej rudymentarne twierdzenie 1 – nie może ono jednak funkcjonować w oderwaniu od pozostałych twierdzeń. Zgodnie z twierdzeniem 7 termin mniejszy jest wyrazem – czyli swego rodzaju formą[8] – jaką przybiera stawanie się treści – określenia większego. Fakt, że oba określenia zmieniają się w takim samym stopniu (tw. 5), nie świadczy przeciw temu – Deleuze i Guattari podkreślają przecież, że zmiany nie mają analogicznego charakteru. Termin mniejszy zmienia się w takim samym stopniu, ale w całkowicie różny sposób – nie jako podmiot, ale jako środek stawania się. Samo rozróżnienie funkcji wskazuje, że asymetria – podmiot i traktowany instrumentalnie środek – jest trwałą i niezbywalną cechą stawania się.

Można więc przyjąć, że blok stawania się jest ustrukturyzowany w następujący sposób:

Blok stawania się:

Podmiot	Medium
Zmienna większa	Zmienna mniejsza
Element najmniej zdeterytorializowany	Element najbardziej deterytorializujacy
Treść	Wyraz
(„Człowiek")	(Inny/a/e)

Stawanie się ma precyzyjnie określoną strukturę; co więcej, ta struktura jest jednoznacznie hierarchiczna.

Przypadki stawania się, mające miejsce w ramach odniesienia innych niż pole społeczne, posiadają nieco inny charakter. Należą do nich słynne przykłady osy i orchidei oraz kota i pawiana z „Kłącza" (Deleuze, Guattari, 1988). W pierwszym przypadku pewien gatunek orchidei naśladuje wygląd samicy osy i wytwarza feromony, przywabiające samca osy, który „kopuluje" z kwiatem – a wtedy przyczepia się do niego pyłek orchidei, który przenosi on na następny kwiat. W drugim przypadku wirus, przenosząc się z jednego nosiciela (pawiana) na drugiego (kota), zachowuje część informacji genetycznej pierwszego nosiciela (Deleuze, Guattari 1988: 225-226). Struktura bloku stawania się dla drugiego z przykładów wygląda następująco:

[8] Pomijam tu sposób, w jaki Deleuze i Guattari starają się wykroczyć poza dychotomię formy i materii, wprowadzając dychotomię wyrazu i treści.

kot	pawian
Deterytorializowane	Deterytorializujące
Zmienna większa	Zmienna mniejsza
Treść	Wyraz

Struktura stawania się jest tu więc dość podobna do struktury stawania-się-mniejszościowym; jeden termin jest obiektem/podmiotem stawania się (deterytorializacji), drugi czynnikiem deterytorializującym. Różnica polega na tym, że oba określenia mają, oprócz wymiaru molekularnego odpowiedzialnego za deterytorializację, autonomiczne istnienie molowe: mówimy o realnych kotach i pawianach. Oba molowe byty podlegają transformacji (zarażeniu wirusem), stąd – mimo, że struktura pozostaje niezmieniona – mamy wrażenie większej symetrii czy równowagi. W przypadku osy i orchidei mamy do czynienia z prawdziwą wzajemnością: każde z określeń zostaje jednocześnie zdeterytorializowane i zreterytorializowane, a więc utwierdzone w swoim molowym istnieniu przez drugi termin:

> Orchidea deterytorializuje się tworząc obraz, odbitkę osy; ale osa reterytorializuje się w tym obrazie. Osa deterytorializuje się jednak, sama stając się częścią aparatu reprodukcji orchidei; ale reterytorializuje orchideę przenosząc pyłek (Deleuze, Guattari 1988: 225)

Dlatego Deleuze i Guattari mogą określić ten przypadek jako stawanie-się-osą orchidei, stawanie-się-orchideą osy (Deleuze, Guattari 1988: 225).

Skąd te różnice? Można odnieść wrażenie, że rozróżnienie funkcji i podział na termin większy i mniejszy zaczynają być równoznaczne z utratą molowego istnienia przez termin mniejszy wtedy, kiedy w miejscu terminu większego pojawia się Człowiek jako standard większościowy pola społecznego. Nawet w procesie tracenia swojej tożsamości podporządkowuje on Innych swoim potrzebom do tego stopnia, że tracą oni zdolność do samodzielnej egzystencji – i samodzielnej dęterytorializacji.

Można by, parafrazując Gayatri Spivak (Spivak, 2011), zapytać: czy Inny-termin mniejszy potrafi mówić? Odpowiedź udzielona na gruncie ortodoksyjnego deleuzjanizmu musiałaby brzmieć: nie. Termin mniejszy nie mówi; nie tylko nie musi, ale nie może istnieć inaczej niż wyłącznie w wymiarze molekularnym. (Molekularne) zwierzę staje się „czymś innym" wyłącznie po to, żeby człowiek mógł stać się zwierzęciem; w tym przypadku asymetria jest najbardziej widoczna i uderza również w doborze przykładów, który stał się powodem krytycznych uwag Donny Haraway w *When Species Meet* (Haraway 2008).

Tekst Melville'a, dotyczący stawania się, stanowi również narracyjny *acting out* jego strukturalnych ograniczeń. Świadectwem tego jest fakt, że napisanie tej historii z perspektywy Bartleby'ego wydaje się dosłownie nie do pomyślenia. Możemy wprawdzie pomyśleć: i bogu narracji za to dzięki, historia opowiedziana z perspektywy Bartleby'ego odebrałaby nam przyjemność obcowania z enigmą

– ale zastanówmy się, czy na pewno apelowanie do jakiegokolwiek boga jest tu na miejscu. Wyłączność perspektywy adwokata-narratora sprawia, że stawanie-się-mniejszościowym zostaje nam ukazane jako wyłącznie jego przedsięwzięcie, dla którego Bartleby jest tylko pretekstem. Istotny jest nie tyle fakt, że chce on wycofać się z paktu zawartego z Bartlebym, ale to, że od samego początku traktował go jak środek dla własnego (prawda, że podejmowanego nieświadomie) wysiłku oddalenia się od większościowego centrum. Bartleby nie jest niczym więcej niż przestrzenią projekcji narratora, punktem zaczepienia dla jego eksperymentu z podmiotowością. Dlatego nie wiemy o nim nic i niemożliwe jest, żebyśmy mogli cokolwiek wiedzieć. W tekście obecne są jednak pewne dyskretne symptomy świadczące o możliwości innego postawienia sprawy. Bartleby, w odpowiedzi na wezwanie narratora do wyprowadzenia się z kancelarii, w której zamieszkał, mówi: „Wolałbym pana nie opuszczać" (Melville 2009: 43). Wypowiedź ta wpasowuje się w logikę „wirusowego" dyskursu „wolałbym nie" – ale jednocześnie sygnalizuje, że Bartleby ma własne – nawet jeśli tylko negatywne – preferencje, odrębne i niezależne od preferencji, jaką jest stawanie się narratora-określenia większego.

W myśl odczytania, które chciałabym zaproponować, J. M. Coetzee w *Życiu i czasach Michaela K.* podąża tropem tych właśnie symptomów[9]. Pierwsza i trzecia część opisują, w trzeciej osobie, tułaczkę tytułowego bohatera, pochwyconego w tryby urządzenia wojny domowej – połączenia dyscyplinarnych regulacji i chaotycznej przemocy. Pierwszoosobowym narratorem II części jest natomiast lekarz z obozu jenieckiego, gdzie Michael K. trafia, oskarżony o udzielanie pomocy partyzantom. Pojawiają się tu wszystkie cechy stawania się, które Deleuze odnajduje w Bartlebym – są jednak podkreślone, uwydatnione i w ten sposób de facto zdekonstruowane. Należy do nich asymetria, wyłączność perspektywy narratora – terminu większego, normalnego podmiotu. Spotkanie z Michaelem K. wytrąca lekarza z równowagi: „Zanim się zjawiłeś, wszystko było ze mną w porządku. Byłem szczęśliwy, o tyle szczęśliwy, o ile można w takim miejscu" (Coetzee 2007: 159).

Proces deterytorializacji zostaje tym samym rozpoczęty: „[...]poświęcam mu zbyt wiele uwagi" (Coetzee, 2007: 145) – stwierdza narrator, który kieruje się nie tylko potrzebą udzielenia pomocy i uratowania pacjenta, który uparcie nie chce jeść, ale także osobliwym przymusem zrozumienia, wzbudzonym przez poczucie istnienia tajemnicy, do przeniknięcia której czuje się powołany: „Najbardziej tajemniczy z tajemniczych, tak tajemniczy, że graniczy to z cudem" (Coetzee 2007: 151) – mówi o Michaelu K., dostrzegając w nim istotę spoza kultury, historii, wreszcie spoza samego człowieczeństwa:

> Chyba jest nie całkiem z tego świata [...]. Jest jak kamień, jak kamyk, który leżał sobie spokojnie, nikomu nie wadząc, od zarania czasu, a teraz ktoś go nagle podniósł i przerzuca niedbale z ręki do ręki [...] Przelatuje przez te zakłady, obozy, szpitale i Bóg wie co jeszcze niczym kamień. Przez kiszki wojny. Nie rodząca, nie

[9] Przemiany, którym podlega Michael K., interpretował wcześniej w kategoriach stawania się Jean-Paul Engélibert. Pomija on jednak kwestię „dwuczłonowości" struktury stawania się, traktując je jak proces posiadający tylko jeden podmiot (którym miałby być, dość bezproblemowo, tytułowy bohater). Dlatego nie zwraca szczególnej uwagi na relację Michael K. – lekarz. Zob. J.-P. Engélibert, *Jak Michael K. stawał się niedostrzegalnym. „Literatura mniejsza" i opór* (2013). Tekst Engéliberta jest także dostępny online: http://www.praktykateoretyczna.pl.

> narodzona istota. W gruncie rzeczy nie umiem myśleć o nim jak o mężczyźnie, chociaż wedle wszelkich znaków jest starszy ode mnie. (Coetzee 2007: 138, 143-144)

Lekarz, przytłoczony poczuciem bezsensu wojny domowej, jest zafascynowany tym, że jego osobliwy pacjent funkcjonuje poza podziałami politycznymi, normami społecznymi, nawet poza wszechobecnym w wojennej rzeczywistości dążeniem do przeżycia za wszelką cenę; ucieczki z obozu i odmowę jedzenia klasyfikuje jako niemal fizjologiczne uzależnienie od wolności: „Nie umrę. [...] ja tylko nie mogę tutaj jeść. To obozowe jedzenie. Nie mogę tego jeść" – mówi Michael K. „Może jada tylko chleb wolności" (Coetzee 2007: 156) – komentuje narrator. Robi to w zasadzie trafnie – jednak sama elokwencja narratora sprawia, że liczne wyjaśnienia, które stara się wypracować, w dziwny sposób omijają fenomen Michaela K. Stawanie się w wykonaniu narratora to właściwie nic innego, jak seria prób wyjaśnienia, znalezienia właściwej definicji, wytworzenia kategorii, które miałyby zaklasyfikować, zreterytorializować anomalię, jaką jest Michael K. Wykorzystuje on w tym celu między innymi kod edypalny. Uznaje bowiem za kluczową relację swojego pacjenta z matką, która umarła w trakcie (opisanej w części pierwszej) ucieczki z miasta na farmę – miejsce jej urodzenia. Narrator uznaje martwą matkę za Nemezis, prześladującą więźnia (Coetzee 2007: 159-160), co wydaje się w dużej mierze spekulacją pozbawioną podstaw. Jednocześnie – co pozostaje w sprzeczności z powyższa strategią – usiłuje nadać sens temu, co definiuje jako aspołeczność i nieludzkość Michaela, jego podobieństwo do bytów nieożywionych, umieszczając go poza historią i społeczeństwem, definiując jako część „natury" lub relikt czasów prehistorycznych (Coetzee 2007: 161). Z tą kwestią związany jest problem rasy – czy raczej znacząca nieobecność tego problemu w tekście. Akcja *Życia i czasów*... toczy się w RPA, choć, z racji przypowieściowej konwencji, odniesienia do rzeczywistych wydarzeń i realiów społecznych pozostają zredukowane i abstrakcyjne. Rasa zostaje dosłownie wymazana z tekstu; o kolorze skóry bohaterów możemy wnioskować w oparciu o „zewnątrztekstową" wiedzę (ale czy tekst ma dokładnie określone granice?) jedynie na podstawie ich statusu społecznego[10]. Niezdolność do dostrzeżenia rasy/koloru jako sytemu społecznej stratyfikacji jest istotnym symptomem porażki stawania się w wykonaniu narratora. Narrator postrzega Michaela K. przez pryzmat abstrakcyjnej „aspołeczności", pozostaje natomiast ślepy na konkretną społeczną hierarchię, dzięki której dysponuje przewagą. W relacji z pacjentem/więźniem-czarnym hierarchia ta stawia lekarza-białego w pozycji podmiotu posiadającego monopol na mówienie, tworzenie spójnej i miarodajnej narracji.

Wspólną cechą usiłowań lekarza jest więc nacisk na ujęcie doświadczenia pacjenta w spójną narrację. „Nie za dobrze sobie radzę ze słowami" – stwierdza Michael K., ale to nie powstrzymuje narratora (Coetzee 2007: 147). Podczas przesłuchania próbuje zmusić więźnia do mówienia nie tylko w imieniu władzy, ale także w swoim imieniu, by stało się zadość konieczności poznania tajemnicy, ujęcia jej w słowa: „Opowiedz panu majorowi o swojej matce [...] Ty masz swoją historię, a my ją chcemy usłyszeć [...] opowiedz swoją historię! My słuchamy!" (Coetzee 2007: 148-149).

[10] Wymazanie nie jest jednak kompletne: podczas przyjmowania do obozu Michael K. zostaje oznaczony jako „CM", co stanowi skrót od coloured male. Por. M. Kościańczuk, *Ucieczka od słowa i pewien rodzaj prawdy* (2013), s. 245.

Żądanie to musi spotkać się jednak z ostateczną frustracją: „nie próbuj wyciągnąć z niego jakiejś historii, on naprawdę nie ma żadnej" (Coetzee, 2007: 150). Mimo to narrator części drugiej nie uczy się niczego: rozstajemy się z nim, kiedy – po ucieczce Michaela K. Z obozu – monologuje na temat wyjątkowości swojej roli: „Ja jeden mogę cię uratować. Ja jeden widzę w tobie niezwykłą istotę, którą jesteś" (Coetzee 2007: 161). Jest najwyraźniej pewien, że tak naprawdę liczy się nie sama niezwykłość, ale ten, kto potrafi ją dostrzec i docenić. Tymczasem Michael K. niczego od niego nie chce – ani troski, ani „zrozumienia"; ostatecznie ucieka z obozu tylko po to, by dalej wieść egzystencję na granicy śmierci.

Usiłowania narratora od początku są skazane na porażkę; tak naprawdę nie jest on w stanie podążyć drogą stawania się. Jego deterytorializacja jest w ostatecznym rozrachunku minimalna, ponieważ zawsze równoważy ją on reterytorializacjami. W ten sposób zatrzymuje proces stawania się. Podobnie jak w przypadku Bartleby'ego (tylko z większą wyrazistością), tekst tematyzuje wady asymetrii między terminem większym i mniejszym stawania się, fakt, że uniemożliwia ona stawanie się-mniejszościowym. Jeśli można pokusić się o uogólnienie lekcji tekstu, porażka jest wbudowana strukturalnie w proces stawania-się-mniejszościowym, który nigdy nie jest stawaniem-się-z[11], uznaniem autonomii terminu mniejszego, faktu, że mogłoby ono być zaangażowane we własny proces deterytorializacji.

Coetzee dekonstruuje zatem asymetrię stawania-się-mniejszościowym w części drugiej. W pozostałych częściach tekstu dokonuje jednak jeszcze czegoś innego: można powiedzieć, że próbuje opowiedzieć historię z punktu widzenia określenia mniejszego. W ten sposób przekształca za pomocą środków literackich pojęcie stawania-się-mniejszościowym. Nie jest to łatwe zadanie; chodzi bowiem o zdanie sprawy z doświadczenia, które wymyka się słowom i któremu nie pomaga elokwencja (o czym świadczy fakt, że próby ujęcia go w słowa w części drugiej przez lekarza wydają się tak bardzo nieadekwatne). Jak opowiedzieć historię o losach kogoś, kto „nie ma żadnej historii"? Zdystansowana, surowa trzecioosobowa narracja wydaje się wyborem lepszym niż narracja pierwszoosobowa. Zdaje ona sprawę, w chłodny i niezaangażowany sposób, z procesu postępującego ogołocenia, redukcji. Proces ten jest wynikiem zetknięcia się egzystencji (już ograniczonej i ubogiej) Michaela K. Z urządzeniem wojennym, jednocześnie deterytorializujacym społeczeństwo (wymuszającym porzucanie dotychczasowego trybu życia i miejsc zamieszkania) i próbującym je kodować (system przepustek i obozów). Kiedy umiera jego matka, bohater chce znaleźć farmę, na której się urodziła, żeby rozsypać tam jej prochy – w końcu dociera tam, ale nie wiadomo do końca, czy to właściwe miejsce (Coetzee, 2007: 126). Nie ma to jednak większego znaczenia; farma jest nie tyle miejscem edypalnego regresu, ale abstrakcyjnym terytorium, niezależnym – choć niezależność ta okazuje się bardzo krucha – od wojennego porządku. Terytorium, które próbuje stworzyć Michael K., jest od samego początku bardzo ograniczone. Na farmie próbuje uprawiać ogród, ale nie zajmuje domu, i to nie tylko ze względu na ostrożność. W końcu, przed schwytaniem, mieszka w jamie wykopanej w ziemi i śpi przez większość czasu – krańcowo osłabiony, traci kontakt ze światem zewnętrznym i własnym ciałem, doświadcza spowolnienia, swoistej inwolucji procesów życiowych:

[11] Termin stworzony przez Donnę Haraway.

Przychodziły długie godziny, kiedy leżał w tępym odrętwieniu, zbyt zmęczony, by się otrząsnąć ze snu. Czuł, jak wszystkie procesy zachodzące w ciele przebiegają coraz wolniej. Zapominasz o oddychaniu – mówił sobie, a mimo to nadal nie oddychał (Coetzee 2007: 127-128)

Ten graniczny stan nie jest oczywiście zamierzony. To, co dzieje się z bohaterem, nie jest skutkiem jego działań intencjonalnych, ale dynamiki autonomicznego procesu, zmierzającego w stronę życia, które niewiele dzieli od śmierci – tylko taka redukcja gwarantuje bowiem niezależność tego życia. Dlatego Michael K. wciąż ucieka, wymykając się wojennym regulacjom, nie mogąc dostosować się do obozowego reżimu – nawet jeśli poddanie się mu oznaczałoby możliwość odzyskania zdrowia i sił.

Ta gra deterytorializacji i reterytorializacji nie jest jednak stawaniem się[12]. W dodatku okoliczności, w jakich ma miejsce, sprawiają, że ostatecznie jest destrukcyjna; utrzymywanie niezależności jest możliwe tylko kosztem krańcowej redukcji życia. Podmiot, który z racji swojego nieprzystosowania, oddalenia od centrum ekonomicznej, społecznej i symbolicznej władzy jest predestynowany do pełnienia funkcji terminu mniejszego w cudzym stawaniu się, może tylko zniknąć – ostatecznie jego molowe istnienie jest tylko przeszkodą, jako że termin mniejszy powinien istnieć tylko w wymiarze molekularnym...

Wobec faktu, że stawanie-się-mniejszościowym jest asymetryczne, a jego określeniem większym może być tylko podmiot większościowy, istotne byłoby wypracowanie takiego pojęcia stawania-się-mniejszościowym, które nie zakładałoby zróżnicowania funkcji, podziału na termin większy i termin mniejszy. Pojęcie stawania się z Kłącza oferuje pewne obiecujące wskazówki, w którą stronę należałoby podążyć – nie jest to jednak stawanie-się-mniejszościowym, nie dotyczy przekształcania większościowego standardu. Termin mniejszy wciąż czeka na pojęcie stawania się bardziej dostosowane do swoich potrzeb.

Bibliografia

Agamben, Giorgio. 2009. *Bartleby, czyli o przypadkowości*. Tłum. S. Królak. W: Melville, Herman. *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*. Tłum. A. Szostkiewicz. Warszawa: Sic!, s. 61-104.

Buchanan, Ian. 2000. *Deleuzism. A Metacommentary*. Duke University Press: Durham.

Coetzee, John M. 2007. *Życie i czasy Michaela K.* Tłum. M. Konikowska. Warszawa: Znak/Axel Springer Polska.

Deleuze, Gilles. 2009. *Bartleby albo formuła*. Tłum. G. Jankowicz. W: Melville, Herman. *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street.* Tłum. A. Szostkiewicz. Warszawa: Sic!, s. 105-155.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix. 1984. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Tłum. R. Hurley, M. Seem, H. R. Lane. London: The Athlone Press.

[12] Dla Engéliberta, przeciwnie, epizod na farmie jest kluczowy; por. J.-P. Engélibert, s. 181-183.

- - -. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. 2008. Tłum. B. Massumi. London: Continuum.

- - -. 1988. Kłącze. Tłum. B. Banasiak. „Colloquia Communia" 1-3.

Hardt, Michael, Negri, Antonio. 2005. *Imperium*. Tłum. A. Kołbaniuk, S. Ślusarski. Warszawa: W. A. B.

Engélibert, Jean-Paul. 2013. *Jak Michael K. stawał się niedostrzegalnym. „Literatura mniejsza" i opór*. W: (red.) Jakubowski, Piotr, Jankowska Małgorzata et al. *Wielcy artyści ucieczek*. Kraków: ha!art, s. 173-185.

Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jardine, Alice. 1984. *Woman in Limbo: Deleuze and His (Br)others*. „SubStance" 44/45, s. 46-60.

Olkowski, Dorothea. 2008. *After Alice: Alice and the Dry Tail*. W: (red.) Colebrook, Claire, Weinstein, Jami. *Deleuze and Gender*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 107-122.

Kościańczuk, Marcela. *Ucieczka od słowa i pewien rodzaj prawdy*. W: (red.) Jakubowski, Piotr, Jankowska Małgorzata et al. *Wielcy artyści ucieczek*. Kraków: ha!art, s. 241-253.

Rancière, Jacques. 2004. *The Flesh of Words: The Politics of Writing*. Tłum. C. Mandell, Stanford: Stanford University Press.

Shukin, Nicole. 2000. *Deleuze and Feminism: Involuntary Regulators and Affective Inhibitors*. W: (red.) Buchanan, Ian, Colebrook, Claire. *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 144-155.

Žižek, Slavoj. 2006. *Notes Towards a Politics of Bartleby*. „Comparative American Studies" 4, s. 375-394.

Spivak, Gayatri Ch. 2011. *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*. Tłum. E. Majewska, „Krytyka Polityczna", s. 24-25.

Przeciw metodologii?

Monika Kłosowska
Uniwersytet Warszawski

[Artykuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, tutaj.]

W artykule przyglądam się krytycznie swojemu procesowi badawczemu opartemu na wywiadach swobodnych z osobami o doświadczeniu życia jako kobiety. Rewiduję powzięte wcześniej postanowienia, inspirując się już nie tylko metodologią feministyczną, ale przede wszystkim teorią queer. Sporo miejsca poświęcam problemom etycznym związanym z relacją badaczka-badana, w szczególności sytuacjom głębokiej zażyłości czy więzi seksualnych, jakie mogą występować w tym układzie przed, w trakcie czy po realizacji wywiadu. Zainspirowana doświadczeniami akademiczek i akademików spoza Polski docieram do momentu, w którym jedynie ujawnienie kontekstu rozmowy, w formie komentarza, oraz publikacja całego wywiadu, bez jakichkolwiek interwencji z mojej strony mogą uczynić relację mniej hierarchiczną, wciąż jednak nie na tyle, by w zupełności pozbyć się moralnych dylematów towarzyszącym badaniom społecznym.

Słowa kluczowe*: socjologia, metodologia queer, autoetnografia, etyka, niehierarchiczność*

Pierwsze kroki i pierwsze porażki

Kiedy dwa lata temu rozpoczynałam swoje badania, mierzyłam się z potrzebą przeprowadzenia ich z jednej strony możliwie rzetelnie, a więc w oparciu o znaną mi technikę badawczą, w tym wypadku wywiad swobodny; z drugiej strony zależało mi, aby perspektywa queer, obecna jako pewna rama teoretyczna, ale też moja osobista optyka wynikająca z doświadczenia, stanowiła solidny fundament samego badania, wskazując mi nie tylko kierunek interpretacji, ale także sposoby działania. Swoje poszukiwania metodologii queer opisałam w artykule *Działaczka czy badaczka? Przymiarki do metodologii badań w świetle teorii queer* (Kłosowska 2012)[1], tam też przyglądałam się propozycjom akademiczek i akademików, których zajmował podobny temat (Braidotti 2009; Hammers, Brown III 2004; Haraway 1991; Ramazanoglu, Holland 2002; Scales 2009). Niepewna mającego się rozpocząć procesu zbierania danych zakończyłam tekst postawieniem kilku pytań, głównie natury etycznej, oraz optymistycznym postulatem, że warto spróbować. Dziś, po zrealizowaniu czternastu wywiadów swobodnych oraz jednego grupowego wiem, że metodologia queer wciąż pozostaje dla mnie wyzwaniem, a rola badaczki, jaką próbowałam odgrywać, nastręczała wątpliwości, których w toku pracy, wbrew pozorom, nie ubywało. Dylematy, które pojawiały się w trakcie prowadzenia badania i po jego ukończeniu stanowić będą pierwszą część niniejszego artykułu, bowiem to one skłoniły mnie do dalszych poszukiwań perspektyw badawczych, innych aniżeli te, na których bazowałam przed rozpoczęciem badań. Kolejno przedstawię punkty, które przyjęte a priori, okazały się niemożliwe do

[1] W artykule krytycznie odniosłam się do pozytywistycznych postulatów realizowania badań społecznych. Analizowałam różne perspektywy feministycznych metodologii badań, które wydały mi się bliskie i adekwatne w planowanym procesie badawczym. Poszukiwania odpowiedniej metody badań oparłam na wykazaniu punktów zbieżnych pomiędzy metodologiami feministycznymi a perspektywą queer, sięgnęłam po nowe rozwiązania (zasady tworzenia queerowego porno). Ponadto uzasadniłam wybór techniki, krótko rozważając wady i zalety wywiadu. Sporo miejsca poświęciłam rozmyślaniom nad nierównością wpisaną w układ badaczka–badana i szukaniu rozwiązań, które pozwoliłyby oddać jak najwięcej przestrzeni, wypracowanym na wspólnych zasadach, osobistym narracjom, a jednocześnie pozwoliły krytycznie spojrzeć na uprzywilejowaną pozycję „reprezentantki nauki”.

zrealizowania, a przynajmniej niezwykle trudne. Opowiem o zastrzeżeniach, które do mojego warsztatu wniosły same badane. Podzielę się refleksją nad moją rolą jako prowadzącej badanie społeczne oraz zaprezentuję wnioski, które skłoniły mnie, aby zebrany materiał badawczy pozostawić niemalże nietknięty.

Rozpocznę od wybranych aspektów, które w poprzednim tekście, zainspirowana zasadami tworzenia queerowych filmów porno, potraktowałam jako wskazówki dla badaczki realizującej wywiady. Pierwsza z nich – włączanie – dotyczyła otwartości na istnienie nieograniczonej liczby tożsamości, także tych zmiennych, niejasnych oraz ich braku. Dla mnie oznaczało to nie tylko swobodę w definiowaniu się osób, z którymi rozmawiałam (na tym polu nie mam sobie nic do zarzucenia), ale wręcz implikowało płynne, umowne identyfikacje. O ile w trakcie wywiadów udawało nam się wytworzyć przestrzeń odpowiednią, aby ten temat pogłębić, o tyle w procesie poszukiwania chętnych pojawiły się komplikacje. Po pierwsze, zaproponowana przeze mnie metoda doboru osób w postaci otwartego listu rozsyłanego różnymi kanałami okazała się niewystarczająca. I choć bardzo chciałam wierzyć, że po jego przeczytaniu osoby zwyczajnie zgłoszą się do mnie, w rzeczywistości była to dopiero forma nawiązania kontaktu, po której następowało pytanie „czy się nadaję?" lub „możemy porozmawiać, jeśli uważasz, że to mogę być ja". Autodefinicja, połączona z brakiem kryteriów, których spełnienie kwalifikuje (bądź nie) do udziału w badaniu, w moim odczuciu możliwie jak najbardziej inkluzywna forma, najwidoczniej stanowiła dla niektórych ludzi niejasny komunikat, który wymagał potwierdzenia „ekspertki", co stawiało mnie w sytuacji, w której zupełnie nie chciałam się znaleźć. W dodatku w samej treści zaproszenia znalazło się słowo „kobieta", którego użycie motywowałam chęcią realizowania wywiadów z osobami mającymi doświadczenie życia jako kobiety, bądź socjalizowanymi do roli kobiet (takie bowiem było moje założenie); słowo to w konsekwencji wywołało wątpliwości, ale, na szczęście, udało mi się je wytłumaczyć. Ostatecznie dałam się złapać w pułapkę kategorii, dodatkowo formułując stosunkowo ekskluzywne zaproszenie (wbrew kolejnej zasadzie – dostępności), czego, być może, konsekwencją była konieczność osobistego namawiania wybranych osób do uczestnictwa w badaniu.

Kolejna ważna zasada – zgoda – miała określać, mówiąc ogólnie, zasady współpracy między badaczką, a osobą, której życie było badane. Pamiętałam więc o atmosferze w trakcie rozmowy, osobom zainteresowanym nakreślałam tematykę wcześniej, zakończony i spisany wywiad wysyłałam do autoryzacji. Dokładałam wszelkich starań, aby swoboda odbywania wywiadu swobodnego była jak największa. Pozwoliłam sobie jednak na pewną strukturę, dzieląc omawiane tematy na cztery grupy (o czym uprzedzałam w zaproszeniu, gdzie krótko je definiowałam); miało to nadać rozmowie jakiś ład, a mi, na etapie analizy i interpretacji materiału, ułatwić pracę. Wyszczególnione obszary pokrywały się bowiem z zaproponowanymi przeze mnie, na poziomie teoretycznym, przejawami zjawiska *genderbending*.

W praktyce podział ten nie okazał się szczególnie użyteczny, pytania i odpowiedzi powracały w sposób niekiedy zupełnie chaotyczny. Najtrudniejszym momentem był jednak ten, w którym osoba badana zupełnie go zakwestionowała. Potraktowała go jako moje założenie, nie konsensualne, nieskonsultowane z nią wcześniej, a więc niedające jej możliwości współtworzenia wywiadu. Słuszna uwaga, z której skutkami borykam się do teraz. Przede wszystkim był to ostatni wywiad indywidualny w tamtym okresie; jeśli przyszłoby mi realizować kolejne, taki podział z pewnością byłby

uzgodniony wcześniej, o ile w ogóle zostałby utrzymany. Po drugie, komentarz ten wzmógł moje istniejące wcześniej wątpliwości co do sposobu interpretacji danych. Ostatecznie zdecydowałam się na przeprowadzenie wywiadu grupowego, w którym pytałam nie tylko o doświadczenia osób badanych, ale też poszukiwałam wskazówek metodologicznych, uwag krytycznych na temat realizacji badania jako takiego.

Ostatnią zasadą, jaką chciałabym omówić tu krótko był edukacyjny aspekt badań. Zakładała ona, że relacja budowana między stronami na potrzeby wywiadu może być okazją do wymiany, dokształcenia się, podzielenia nie tylko doświadczeniami, ale wiedzą. Tak z pewnością się stało w kilku przypadkach – informacje, jakie otrzymywałam od respondentek po badaniu, pozwalają mi myśleć, że nasze rozmowy stały się przyczynkiem do przemyśleń, weryfikacji postaw, zmiany zachowania. Niezależnie od kierunku tych przemian cieszy mnie sam fakt, że nastąpiły. Pozostaje jednak pewien niedosyt – skoro najciekawsze rzeczy wydarzyły się po wywiadach, jaką wartość ma spisany wywiad? Czy należy teraz powrócić do każdej z osób, ponownie porozmawiać? Namówić na komentarz, wspólnie zaprojektować kolejne badanie, a może pokusić się o obserwację uczestniczącą? Ciekawość, jak strategie oporu wobec kulturowej płci mogą zmieniać się w życiu konkretnych osób, kształtować i rozwijać, sprowokowane stawianymi w wywiadach pytaniami, realizować po tym, jak zostały zwerbalizowane i usłyszane przez uczestniczki badania, skłania mnie ku dalszej pracy nad tematem. Ale przede wszystkim poddaje refleksji samo narzędzie, jakim jest wywiad, eksponuje jego znaczenie dla wprowadzenia danej tematyki, nie tylko z punktu widzenia potencjalnych czytelniczek mojej dysertacji, ale również życia osób badanych. Jednocześnie jednak ukazuje słabość narzędzia, jakim jest wywiad, w dogłębnej i wyczerpującej analizie zjawisk społecznych. Szczególnie tych, które są częścią życiowych projektów, planów czy strategii ludzi.

Największym wyzwaniem okazała się moja własna pozycja w badaniach. Pytanie o bycie badaczką czy działaczką stało się mniej istotne w obliczu coraz liczniejszych refleksji nad naturą relacji łączących mnie z poszczególnymi uczestniczkami. Poniżej chciałabym omówić najważniejsze dylematy tamtego okresu oraz odtworzyć ścieżkę poszukiwań, która zaprowadziła mnie do koncepcji, które pozwoliłyby mi znaleźć uzasadnienie dla kontynuowania badań.

Moje zainteresowanie zjawiskiem *genderbending* od początku wiązało się z osobistymi doświadczeniami; obserwowaniem zachowań swoich i osób wokół, licznymi konwersacjami prowadzonymi w najróżniejszych okolicznościach, zainteresowaniami politycznymi grup, z którymi współpracowałam. Być może nie dość otwarcie zostało to przeze mnie powiedziane, zarówno w stosunku do siebie samej, jak i do osób uczestniczących w badaniu. Co mnie ograniczało? Miałam przecież odrobioną lekcję z feministycznych metod realizowania badań; wiedziałam więc, że partnerska relacja w badaniu dopuszcza, a wręcz domaga się, mojej wyraźnej obecności, mojego doświadczonego ciała i konkretnych poglądów, wyrażanych z osobistego usytuowania. Być może był to zwyczajny brak warsztatu, niedostateczna wiedza, która pozwoliłaby mi włączyć w badanie swoją narrację. Początkowo próbowałam więc oddać jak najwięcej przestrzeni uczestniczkom, nie sugerować, nie podpowiadać, nie konfrontować, nawet jeśli miałam o nich jakąś wiedzę. Jednocześnie niewypowiedziane tematy powracały, tak jak niektóre pytania, na które spodziewałam się uzyskać inne odpowiedzi. Dzisiaj myślę, że brak tez w badaniu, otwartość na uczestniczki czy zgoda na ich autodefinicję były pozorne; w rzeczywistości szukałam potwierdzenia swoich przeżyć i poglądów, podo-

bieństw, legitymizacji dla własnych działań. Z prywatnych strategii oporu Pragnęłam uczynić zbiorowe, wpisujące się w szerszy ruch, grupę, której siła mogłaby dokonać społecznej zmiany. Zmiany, której sama nie byłam i nie jestem w stanie zrealizować, choć wciąż o niej marzę.

Im więcej rozmów odbywałam, tym bliższe stawało mi się zjawisko *genderbending*; już nie tylko je badałam, ale też uprawiałam. Zaproszono mnie nawet na debatę[2], w której miałam opowiedzieć o oporze wobec genderu z p r a k t y k i, po raz pierwszy nie odwołując się do prowadzonych badań. Potem, w trakcie jednego z ostatnich wywiadów usłyszałam, że być może sporą wartość badawczą ma nie tylko to, co jest mi opowiadane, ale też wszystko wokół – moje prywatne wojny przeciwko płci kulturowej, krótkie rozmowy bez dyktafonu, liczne obserwacje, uczestnictwo w warsztatach, imprezach, działalność artystyczna. Zgodziłam się, ale było już za późno na sporządzenie solidnych notatek. Tym sposobem sięgnęłam po autoetnografię. Definiowana na wiele sposobów praktyka badawcza bywa sprowadzana do kilku założeń, takich jak – realizacja badań we własnej grupie (natywność), ukazanie kolejnych poziomów świadomości badaczki poprzez próbę głębokiego zrozumienia siebie i innych, introspekcja (w stronę rozpoznania uczuć i motywacji) czy przedkładanie osobistych historii nad analizę danych, którego celem jest pozwolenie i zachęcenie czytających do alternatywnych odczytań i wielu interpretacji (Ellis, Bochner 2000, Walford 2004).

Praktyka ta otworzyła przede mną możliwości włączenia w badanie osobistych doświadczeń *post factum*, pozwoliła potraktować je na równi z cudzymi, co na początku wydawało mi się ryzykowne. „Model opowiadania historii, jak w noweli czy biografii, przełamuje granicę między nauką a literaturą", mówią Carolyn Ellis i Arthur P. Bochner (2000: 746) i przekonują mnie. Niestety literacka technika opisu pozostaje poza moim zasięgiem (być może wciąż nie zwalczyłam w sobie przekonania, że nauka posługuje się językiem naukowym, proces ten jest, jak widać, żmudny. Innym powodem może być brak jakichkolwiek doświadczeń pisania prozy, paradoksalnie język „naukowy" okazuje się być mi bliższy). Rolą badaczki w autoetnografii jest redukcja zniekształceń – pisze w swoim artykule Goeffrey Walford (2004), oraz unikanie przedstawiania wyników, tak aby wyglądały jak zupełna fikcja. Refleksje te rodziły we mnie pytanie: czy te rzeczy naprawdę się zdarzyły? Czytelniczka niepewna natury twierdzeń (Walford 2004) mogłaby kwestionować przytaczane przeze mnie narracje lub formułowane wnioski tylko ze względu na formę zapisu, czego szczerze pragnę uniknąć. Walford uznaje tę metodę za przydatną przede wszystkim dla osób, które są lub będą w przyszłości zaangażowane w badanie. Sam używa podejścia autoetnograficznego do prezentacji procesu badawczego, a prywatne doświadczenia traktuje jako punkt wyjścia do dalszych badań, debat i dyskusji. Jego pogląd jest mi bliski, wobec czego, mimo pewnej fascynacji autoetnografią, zdecydowałam się wykorzystać w projekcie częściowo narzędzia, które proponuje – skorzystać z możliwości opowiedzenia o sobie w komentarzach do wywiadów, przy opisywaniu zjawiska i referowaniu teoretycznych koncepcji, pozostając przy tradycyjnej formie tekstu. W kwestii osobistych doświadczeń: jak już wcześniej zaznaczyłam, od początku projektu nie oddałam im należnego miejsca i, choć faktycznie stanowiły dla mnie inspirację, chciałabym, aby pozostały obecne w trakcie wszelkiej pracy nad dysertacją. Autoetnografia odmawia ukrywania wrażliwości czy subiektywności autorki za „socjologiczną analizą", proponuje, by eksponować je otwarcie, zwrócić się ku sobie (obserwować

[2] Debata pt. „Ciało jako narzedzie polityczne" odbyła się z inicjatywy „Zielonego Jazdowa" (cykliczny projekt w parku przy Centrum Sztuki Współczesnej Zamek Ujazdowski w Warszawie)13.09.2013.

obserwującą), próbować zrozumieć za pomocą poszczególnych narracji, jak kultura i polityka wypisane są na naszych ciałach (Ellis, Bochner 2000: 747). *Genderbending* to nie tylko temat, który mnie naukowo nurtuje, to także trwający proces, treść mojej codzienności; zyskał on na wartości z każdym kolejnym wywiadem, prezentacją czy wystąpieniem na konferencji. Życzyłabym sobie, aby jak najwięcej prywatnego uczynić politycznym, także za pośrednictwem pisanych tekstów.

Świat (badań) bez granic!

Dużą pomocą okazały się artykuły badaczy i badaczek, które mierzą się z możliwością queerowania metod stosowanych w badaniach jakościowych. We wstępie do publikacji *Queer methods and methodologies: Intersecting queer theories and social science research* (Browne i Nash 2010) Kath Browne stawia istotne pytania: jaki wpływ ma lub powinna mieć na wybory metodologiczne konceptualizacja w nurcie queer? Czy jeśli teoretyczne opracowanie jest queerowe, to metoda automatycznie też? Czy i jak można squeerować metodę badań społecznych? Szczególnie bliskie mi jest ostatnie pytanie, bowiem to właśnie próbowałam uczynić przed rozpoczęciem badań, wprowadzając do sposobu prowadzenia wywiadu swobodnego dodatkowe zasady zapożyczone z filmowej pornografii. Praktyka zweryfikowała nieco moje ambicje, dlatego z ulgą czytałam o podobnych do moich doświadczeniach innych osób. Alison Rooke (2010) swój artykuł dedykuje, między innymi, emocjom, jakie pojawiają się między uczestniczkami projektu badawczego. Badaczka ta prowadziła wywiady i obserwacje uczestniczące wśród kobiet LGB w Londynie, gdzie była znana i jednocześnie zaangażowana w działania na rzecz tej grupy. Pozwoliło jej to obnażyć fikcję i normatywność tradycyjnej etnografii, która zakłada dwa etapy pracy w terenie: głębokie relacje w trakcie badań, a następnie znalezienie odpowiedniego dystansu (przestrzennego, czasowego, emocjonalnego), by analizować i opisywać zebrane informacje. A co jeśli teren badań jest tuż obok, przenika się z życiem codziennym badaczki? Trudności z rozdzieleniem życia prywatnego i zawodowego potęgują silne emocje, powstałe w trakcie intensywnych interakcji z badanymi, na które autorka nie czuła się przygotowana przez ukończone studia czy przeczytane teksty. Moje pytanie sięga trochę dalej – co jeśli emocje istnieją już wcześniej? Jeśli wywiady odbywają się z osobami, z którymi łączą mnie bardzo konkretne relacje – współpracy, przyjaźni, dzielenia mieszkania, bycia kochankami czy partnerkami? Alison Rooke przywołuje koncepcję pracy emocjonalnej Arlie Russel Hochschild[3], by pokazać, że równie ryzykowna i trudna bywa praca badaczki terenowej. Ja zaryzykowałabym tezę, że praca ta nie różni się zasadniczo, pod względem emocji, od pracy, którą wykonuję codziennie w kontakcie z drugim człowiekiem; liczba podobieństw jest zaskakująco duża – od budowania

[3] W swojej pracy *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć* Arlie Russel Hochschild (2009) kreśli perspektywę włączania emocji w pracę zawodową. Na podstawie badań prowadzonych wśród stewardess dochodzi do wniosku, że specyfiką pracy postindustrialnej jest uczucie, które trafia na rynek, podlega wymianie niczym waluta, jest zarządzane i standaryzowane wedle określonych wymogów. Praca emocjonalna staje się przedmiotem wyzysku, posiada swój koszt i system rekompensat. Wynikiem takiej sytuacji jest zjawisko „transmutacji systemu emocjonalnego"; skutecznie zrealizowane owocuje skomercjalizowaniem uczuć, zgodą na narzucone reguły odczuwania, sprzedaniem emocji zgodnie z oczekiwaniem klientka/ki i brakiem poczucia fałszu i wyalienowania. Transmutacja nieskuteczna z kolei skutkuje odczuwaniem przymusu, nieszczerości w stosunku do siebie i może zakończyć się porzuceniem zajęcia, które wymaga pracy emocjonalnej. Adaptując ten przykład do zawodu badaczki należałoby spodziewać się dwu reakcji. Pierwsza zakładałaby umiejętność oddzielenia emocji pojawiających się w trakcie rozmów z badanymi, potraktowania ich jako jednego z elementów badania i zdolność łatwego powrotu do „rzeczywistości". Druga, będąca moim doświadczeniem, charakteryzuje się trudnością z oddzieleniem emocji związanych z badaniem od innych, poczuciem nieadekwatności, koniecznością „odgrywania" poszczególnych stanów emocjonalnych (w przypadku badań społecznych byłoby to raczej ich ukrywanie).

oczekiwań (których każdorazowo próbuję się wyzbyć), przez fascynację, rozczarowanie, złość, aż po stawanie się Inną (są takie odpowiedzi badanych, które stały się moimi odpowiedziami). Założenie, że przyjęta rola prowadzącej badanie pozwoli mi na zbudowanie dystansu nie ma racji bytu w kontaktach ze znajomymi osobami, ani przez chwilę nie daje takiego złudzenia; początkowe próby budowania atmosfery badania (intymność, odseparowanie, wcześniejsze umówienie, wyraźny początek i koniec definiujące sytuację) parokrotnie zakończyły się porażką, obnażenie faktycznych relacji łączących mnie z rozmówczyniami następowało zarówno z mojej, jak i z ich strony (więcej na ten temat w komentarzach do wywiadów). Nie udało się uniknąć sytuacji naruszenia granic. Dla Alison Rooke była to informacja, która byłaby zaledwie plotką, jeśli zostałaby zasłyszana w barze, jednak w terenie podważyła jej stabilne poczucie tożsamości badaczki. W moim przypadku stało się odwrotnie – opowiedziana (przez moją ówczesną partnerkę) na potrzeby wywiadu historia na tyle wytrąciła mnie z równowagi (już nie tylko z roli), że przestałyśmy kontynuować wywiad, a fakt ten przełożył się na naszą prywatną relację.

Przeciwko zamazywaniu granic pomiędzy binaryzmami, takimi jak realny/wirtualny czy wewnątrz/na zewnątrz występuje Tom Boelstorff (Boelstorff 2010) argumentując na rzecz „surfowania po binaryzmach", analogicznie do surfowania po fali, której kierunku nie zmienisz, masz jednak pewien wybór, twoje ruchy nie są całkowicie przez nią determinowane. Metafora ta jest dla badacza o tyle użyteczna, o ile postuluje on utrzymanie w mocy pewnych binarnych zestawień, których znaczenie w badaniu (dla wszystkich jego stron) jest istotne, tym samym są one niemożliwe do odrzucenia. We wspomnianym przypadku trudno mi jednak osądzić, czy ujawnianie jakichś informacji w wywiadzie było poprzedzone świadomością, że jego skutki mogą sięgać poza badanie jako takie. Takie sytuacje nazwałabym raczej zatarciem granicy między badaczką a badaną, a być może jej brakiem od samego początku. Z teoretycznego punktu widzenia bliższe mi będzie rozumowanie Diany Fuss (2000), która binaryzm, tu akurat wnętrze/zewnętrze, uznaje za niemożliwy do wyeliminowania, ale mający krytyczny potencjał – jego wywrócenie na drugą stronę, przenicowanie może obnażyć jego wewnętrzny mechanizm. Podążając tym tropem mogłabym więc dojść do wniosku, że moje uplasowanie się „na zewnątrz", czyli w roli badaczki, miało mnie chronić od informacji, które mogłyby mieć znaczenie dla mnie „wewnątrz" (partnerki respondentki). W tym samym czasie chciałam jednak skorzystać z przywileju, jakim jest prywatna znajomość – dowiedzieć się więcej, wnikliwiej pytać, sięgać po wiedzę z innych źródeł. Nie tylko więc nie zarysowałam granicy (ani nie zaproponowałam jej wspólnego ustalenia), ale odmówiłam ukonstytuowania swojej zewnętrznej tożsamości (Fuss 2000) w relacji do Innej, bowiem wybór którejkolwiek pozbawiałby mnie pewnych korzyści. „To, co na zewnątrz jest też zawsze obok", pisze Diana Fuss (2000), próbowałam więc przemieszczać się pomiędzy dwiema dostępnymi mi w tamtej sytuacji tożsamościami, co w konsekwencji sprawiło, że poczułam się zraniona jako osoba i nieprofesjonalna jako badaczka. Krytyczne przyjrzenie się nie tylko binarnym modelom, ale sposobom ich działania, a przede wszystkim realnym konsekwencjom ich (nie)świadomego stosowania może być interesującą praktyką intelektualną, podobnie jak dyskusja nad rozmywaniem czy przenikaniem granic. Mnie jednak nurtuje zupełnie praktyczne pytanie – jak dbać o osobiste granice w trakcie prowadzenia badań, jeśli nie sposób ich zaznaczyć w konkretnej sytuacji, nadając rozmowie taki kontekst, który będzie ją zasadniczo odróżniał od wielu takich samych rozmów prowadzonych między tymi samymi ludźmi na te same tematy? „Rozmawianie z innymi rozumiem jako wspólne doświadczenie", pisze Jamie Heckert (Heckert 2010: 51), co nie wydaje się nowym podejściem, ale później dodaje, iż kluczowa może okazać się troska

o siebie, prezent darowany sobie, który pozwala więcej dać i więcej otrzymać. Banalne stwierdzenie, jednak w kontekście badań społecznych zyskuje ono dodatkowe znaczenie.

Użyte przez autora słowo *care* (tu w znaczeniu troska, opieka) przypomniało mi fragment wykładu, jaki w ramach Letniej Szkoły Seksualności, Kultur i Polityki w Belgradzie wygłosiła artystka, filozofka, psychoanalityczka i pisarka Bracha L. Ettinger[4]. Według niej dbanie o drugą osobę (*taking care of*) nie jest możliwe pośrednio, wymaga połączenia i komunikacji. Taka komunikacja ma miejsce choćby w trakcie wywiadu, wobec czego dbanie powinno przebiegać w obu kierunkach, tak o siebie, jak o drugą stronę.

> Jakościowe badania społeczne pełne są interpersonalnych spotkań, haptycznych połączeń między ludźmi, bliskości, rozumienia i osobistego uwikłania. Emocjonalny proces zbierania danych zależy od zmysłowego zaangażowania, które, w próbach przeniesienia i szukania sensu w ucieleśnionych doświadczeniach, traktuje uczucia poważnie. (Rooke 2010: 31)

Jeśli zatem zgodzę się na spektrum emocji w pracy badaczki, także tych niespodziewanych, a jednocześnie zadbam o siebie i swoje granice, proces ten może nauczyć mnie więcej, aniżeli opanowanie narzędzi badawczych czy solidne przygotowanie teoretyczne. Zadziwiający jest fakt, że wciąż tkwi we mnie nieufność w stosunku do własnej wiedzy, tej opartej przede wszystkim na doświadczeniu. Na co dzień bywam przecież osobą prowadzącą warsztaty, także te na temat wsparcia emocjonalnego, dobrze radzę sobie w różnego typu rozmowach, a koncepcja stawiania granic nie jest mi obca, jednak gdy przychodzi do pracy naukowej, odzywa się wciąż silny podział na teorię i praktykę, akademię i aktywizm i nie udaje się ani surfowanie po wspomnianych binaryzmach, ani ich odrzucenie, rozumiane jak opór bądź uwolnienie (Foucault za Boelstorff 2010: 223). Kiedy sięgam po artykuły autorek i autorów spoza Polski, ze zdumieniem czytam o tym, jak Jamie Heckert czy Alison Cooke podążają za intuicją, otwarcie mówią o swojej wiedzy czerpanej z bycia aktywistami, obnażają intymne szczegóły relacji z badanymi osobami czy kwestionują utarte schematy metodologiczne. Uczę się od nich tego, co wiem i wiedziałam już wcześniej. Pytanie o polski kontekst prowadzenia badań i otwartość akademii pozostawię jednak innym, odważniejszym.

Czym zatem byłoby queerowanie metody czy narzędzia? A może szerzej, procesu badawczego, akademii? Dla Jamiego Heckerta to queerowanie granicy pomiędzy teorią a praktyką; „teoretyzowanie *jest* praktyką społeczną" (Heckert 2010: 50, podkreślenie autora), o której kształcie nie decydują tylko poznane prace z dziedziny filozofii, ale myśli i uczucia wszystkich osób zaangażowanych w badania oraz osobiste uczestnictwo w różnego typu sytuacjach czy relacjach. Alison Rooke (2010: 34) wspomina o porzuceniu konwencji, które z etnografki czynią stabilny pod względem płci i seksualności nieproblematyczny podmiot. Andrew Gorman-Murray, Lynda Johnston i Gordon Waitt w artykule o formie rozmowy konkludują (2010: 112, podkreślenie autorów):

[4] Wykład Brachy L. Ettinger udostępniony przez IPAK Center można obejrzeć na https://www.youtube.com/watch?v=A3hbixTIncU (wersja dostępna na dzień 23.01.2015).

> W konsekwencji queerowanie akademii może zmienić te osoby, które realizują badania, podobnie jak produkcję wiedzy. W rzeczywistości queerowanie metodologii, w ramach i poza akademią, jest i szukaniem nowego sposobu *bycia*, i zmianą praktyk badawczych. [...] Queerowanie komunikacji może być przydatnym narzędziem do zrozumienia relacji władzy, tworzonych i rozbijanych w trakcie badań.

Michael Connors Jackman (2010: 125) dodaje: „Zacieranie zawodowych i prywatnych granic może być kontrowersyjne, ale mariaż akademii i życia osobistego to nie jakaś rzadkość".

Wywiad za seks?

Ostatnim aspektem queerowego spojrzenia na instrumentarium metodologiczne, jakie chciałabym przemyśleć ze względu na wyjątkową adekwatność do mojego przypadku, jest seksualna podmiotowość badaczki. W tekście *The trouble with fieldwork: queering methodologies* Michael Connors Jackman (2010) zauważa, że wiedza o intymnych relacjach autorki badań zwykle zaczyna się i kończy na informacji, komu i za co się dziękuje, czyje wsparcie docenia. Niewiele pozostaje miejsca na analizę specyfiki więzi, jakie mogą wytworzyć się między osobami uczestniczącymi w badaniu, choć przecież „to, co jest zapewne mniej akceptowalne, to dostrzeżenie faktu, że antropologowie i antropolożki są istotami seksualnymi – nie tylko biernymi obiektami uczuć swoich informatorów i informatorek, ale także podmiotami, które pragną" (Jackman 2010: 123-124). Autora powyższych słów skłonił ku rozważaniom na temat pożądania teren badań wyjątkowo zseksualizowany z racji dzielenia wielu doświadczeń na temat nienormatywnej seksualności w trakcie zbierania danych. Poznany podczas trwania projektu mężczyzna i stosunkowo bliskie z nim interakcje zaowocowały pytaniami: czy należałoby ograniczyć swoją ekspresję, a tym samym siebie, by móc pozostać poprawnym badaczem? Czy wejście w romantyczną relację z osobą uczestniczącą w badaniach może je skompromitować? Podobne wątpliwości ogarniały mnie wielokrotnie, choć ich przyczyna była nieco inna; ja miałam intymne (tak seksualne, jak romantyczne) kontakty z badanymi, wszystkie zostały one rozpoczęte przed realizacją wywiadów. Czy wobec powyższego powinnam była wyłączyć te osoby? Zrezygnować z potencjalnie wartościowego materiału tylko przez wzgląd na charakter związku między mną a osobą badaną? Gdzie postawić granicę zażyłości? Czy była partnerka mogłaby stać się ewentualną respondentką, ale aktualna nie powinna? Jako osoba „z wewnątrz" (por. Gorman-Murray, Johnston i Waitt 2010, Nash 2010), zaznajomiona ze środowiskiem badanych, od początku znajdowałam się na pozycji, która implikowała istnienie prywatnych, czasem całkiem bliskich, kontaktów z osobami, które odpowiedziały na moje zaproszenie. Znałyśmy się z niektórymi z obozu feministycznego, z inną przez jakiś czas dzieliłam mieszkanie, kolejną poznałam na konferencji naukowej. Dlaczego więc, z jakiegoś powodu, miałabym wykluczyć z tej grupy kochanki? „Problemem nie jest istniejąca erotyczna podmiotowość, ale teren badań i to, jak go konceptualizujemy w naukach społecznych", pisze Michael Connors Jackman (2010: 124), zastanawiając się, czy rozwiązaniem miałoby być zupełne zaprzeczenie istnienia erotyki w spotkaniach aranżowanych na potrzeby badań, cenzurowanie pragnień.

Zdecydowałam się na włączenie wszystkich zebranych materiałów, przy jednoczesnym ujawnieniu charakteru znajomości z każdą z uczestniczek. Osobiste relacje miały znaczący wpływ na dynamikę samego wywiadu; od doboru pytań, przez ilość odniesień do moich doświadczeń, skończywszy na

stylu odpowiadania. Sposób budowania narracji i kształtowanie znaczenia również są pochodnymi interakcji między uczestniczkami badania (Gorman-Murray, Johnston i Waitt 2010: 101), co w praktyce oznacza, że udzielone mi w wywiadach informacje mogły (bądź nie) zostać ujawnione, odpowiednio sformułowane, nieprzypadkowo przytoczone ze względu na moją osobę i obecną między nami dynamikę. Relacje władzy, napięcia i negocjacje pozycji, niewątpliwie obecne w trakcie rozmowy, ale też przed i po, a nawet długo po zakończeniu badań, na etapie autoryzacji czy aktualizacji informacji, są dla mnie czytelne w spisanych wywiadach. Powinny być zatem ujawnione, nazwane i przeanalizowane, dostępne każdej potencjalnej czytelniczce. Z tego powodu podjęłam decyzję o opublikowaniu pod każdym wywiadem umieszczonym w dysertacji komentarza, w którym postaram się zarysować kontekst badania i możliwie uwidocznić charakter znajomości, dodatkowo odnosząc się do tego, co z punktu widzenia moich doświadczeń, wydaje się znamienne czy istotne.

Osobnym tematem, wciąż pozostającym w obszarze władzy, będzie publikowanie wywiadów. Mój początkowy zamysł opierał się na popularnej praktyce ilustrowania tez autorki wybranymi fragmentami rozmów. Wycięte z całości fragmenty, odpowiednio zestawione, dają szerokie możliwości nie tylko wzmocnienia teoretycznego wywodu empirycznym przykładem, ale stawiają mnie w pozycji osoby, która dokonuje wyboru, a więc posiada władzę nad tekstem. Oderwane od całości wypowiedzi można dowolnie wykorzystywać, tym samym zmieniając ich sens bądź nadając zupełnie nowy. Moje obawy przed tego typu manipulacją, nawet w połączeniu ze szczerymi chęciami i troską o badane, są na tyle głębokie, że jedynym dopuszczalnym rozwiązaniem wydaje mi się opublikowanie wywiadów w całości, z wyłączeniem fragmentów, które zostaną zakwestionowane przez same uczestniczki. Argument, na który zwracają uwagę Gorman-Murray, Johnston i Waitt (2010), pisząc o podmiotach z różnych grup mniejszościowych (a do takich mogłabym zaliczyć większość uczestniczek badania), które często bywają nierozumiane w społeczeństwie, co rzutuje na sposób ich komunikacji także podczas prowadzenia badań, wydaje się wzmacniać moje postanowienie; nie chciałabym, aby ewentualna czytelniczka odebrała którąś z narracji niezgodnie z motywacją respondentki tylko ze względu na brak całościowego obrazu. Nie mam i nie chcę mieć wpływu na sposób indywidualnych interpretacji przeprowadzonych wywiadów. Mogę wyrazić nadzieję, że ewentualne luki w narracji mogą zostać uzupełnione doświadczeniem własnym osoby czytającej (Walford 2004: 412), nie będą jednak wynikiem opracowania materiału przeze mnie.

Na koniec chciałabym zastanowić się nad uczuciem wstydu i jego roli w procesach decyzyjnych, jakie powzięłam. Bez wątpienia było to uczucie, które towarzyszyło mi na różnych etapach badania – od zawstydzenia przy okazji stawiania pytań, szczególnie tych dotyczących seksualności (wydawałoby się, że moje zaznajomienie z tematem pozwoli mi od tego uciec, bywało jednak, że projektowałam ewentualne skrępowanie na uczestniczki, co w wywiadach słychać wyraźnie; jedynie pytania o seks i pożądanie poprzedzone są wzmiankami typu „jeśli masz ochotę powiedzieć, jeśli chcesz się podzielić", choć przecież osoby doskonale zdawały sobie sprawę z faktu, że tematyka ta się pojawi, była ona wyszczególniona w zaproszeniu do badania), przez uczucie wstydu, kiedy podczas transkrypcji rozmów uświadamiałam sobie, że prowadzenie wywiadu nie wyglądało tak, jak sobie wcześniej założyłam, aż po wielomiesięczne rozterki, czy i jak powinnam się wyeksponować, ujawnić ze swoimi doświadczeniami i emocjami.

Wstyd bywa odczytywany jako przeciwieństwo dumy, duma pozwala na poczucie właściwości i spójności biografii, wstyd temu zagraża (Giddens 2001), ale czy koniecznie? Ten binaryzm, podobnie jak inne, wart jest refleksji, szczególnie, że uczucie wstydu było i jest analizowane właśnie z perspektywy feministycznej czy queerowej. W artykule *Kłopotliwa normalność* Michael Warner (2013: 725 i n.) traktuje wstyd jako fundament budowania etyki odmieńczej: „Relacja z innym musi się zaczynać od przyznania przed samym/ą sobą do wszystkiego, co w nas samych najbardziej abiektalne i niechlubne". Koncepcja ta zasługuje przetestowania w praktyce. Co więcej, we wstydzie upatruje godności, rozumianej nie jako honor czy nabyta dystynkcja (historycznie przynależna szlachectwu, nierzadko związana z posiadaniem majątku), ale inaczej, demokratycznie i nowocześnie – jako coś przyrodzonego człowiekowi, niemożliwego do nieposiadania. Tomasz Basiuk (2009: 289) dowartościowuje uczucie wstydu jeszcze bardziej, dostrzega w nim potencjał ukierunkowany do wewnątrz (w tym wypadku na badaczkę), jak i na zewnątrz (tu do potencjalnych odbiorczyń). Pierwsze działanie ma charakter autorefleksyjny, poczucie zawstydzenia, obnażenie siebie, szczere przyznanie przed sobą do wstydliwych aspektów swojego „ja", swojego zachowania może być początkiem procesu samoświadomości. Być może taki zwrot miał miejsce w moim przypadku, kiedy zamiast ukrywać się za prowadzonymi wywiadami zdecydowałam włączyć do opisu i analizy wszystko, co miało miejsce przed, w trakcie i po rozmowach. Podobnie, Carolyn Ellis i Arthur P. Bochner (2000: 748), namawiają, by zamiast uciekać od lęków i obaw, próbować się z nich uczyć, choćby dlatego, by z kolei nie wstydzić się ukrywania czy wyłączania swoich doświadczeń (co mi raczej nie grozi). Druga funkcja wstydu związana jest ze współodczuwaniem; tak uczestniczki badań, jak i ich potencjalne odbiorczynie mogą, na podstawie empatii, zainteresować się nowym obszarem doświadczenia, być może wcześniej im nieznanym bądź głęboko skrywanym.

Świadkowanie cudzemu wstydowi może, choć nie musi, prowadzić do odrzucenia narracji; bywa, że skutkuje zrozumieniem i akceptacją (Basiuk 289 i n.). Interesującej analizy wstydu dokonuje Sandra Lee Bartky w rozdziale książki *Feminity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990), poświęconym zagadnieniu wstydu i płci kulturowej. Spośród wielu przytoczonych definicji moją uwagę zwróciła ta autorstwa Paula Sarte'a (Bartky 1990: 85): „Wstydzić się, to poddawać się ocenie jako obiektu, który pojawia się w odniesieniu do Innej". Obecność publiczności, czy to realnej, czy uwewnętrznionej, która może mnie osądzić, jest konstytutywna dla odczuwania wstydu. Kluczowe jest także rozpoznanie – „jestem" oznacza „jestem widziana, postrzegana". I choć takie publiczności kolekcjonujemy całe życie i mam świadomość, że o żadną konkretną grupę tu nie chodzi, to w kontekście badań zastanawia mnie, kim owa Inna/Inny mogłaby być? Czy jeśli jednostka czuje się zawstydzona lub winna gdy postrzega swoje działanie jako odbiegające od standardów dla niej ważnych (Bartky 1990: 95) oznacza to, że mój wstyd dotyczy bycia nie dość doświadczoną badaczką, która decyduje się włączyć do materiału badawczego swoje osobiste, intymne przeżycia? A może wstydzę się jako osoba socjalizowana do roli kobiety, której przyszło upublicznić nie tylko emocje (co akurat wpisuje się w genderowy obraz kobiet, z drugiej strony, na gruncie socjologii, mogę sobie wyobrazić reakcje krytyczne lub niechętne takiej postawie), ale też informacje na temat cielesności i seksualności?[5] Pytania pozostawiam otwarte, odpowiedzi obiecuję poszukać.

[5] Nie zamierzam w tym artykule dokładniej eksplorować upłciowienia wstydu. Uważam natomiast, że analiza Sandry Lee Bartky (1990) warta jest przytoczenia. Autorka porównuje filozoficzne ujęcia wstydu (także winy), sięga też to koncepcji

Podsumowanie

Zreferowane w niniejszym tekście koncepcje pozwoliły mi przełamać metodologiczny impas[6], do którego doprowadziły mnie liczne dylematy towarzyszące mi w trakcie badań. Nie jestem od nich zupełnie wolna także dziś, kiedy piszę ten tekst, mam jednak przekonanie, że znacząco mnie wzbogaciły – takie zwątpienie może wszak okazać się twórcze. Pozwoliły mi na metarefleksję, z poziomu której dostrzegłam, że stałam się dla siebie podmiotem badań: „Gdy komunikujące się jednostki studiują komunikację pomiędzy jednostkami stają się jej wewnętrzną częścią. Refleksja o tym nie powinna być brana w nawias »w imię nauki«. Powinny zostać zaadoptowane, zintegrowane z badaniem i jego produktami" (Ellis, Bochner 2000: 743). Myślę, że mogłabym się też podpisać pod wypowiedzią Susan Sontag (Cott 2014: 15):

> Podoba mi się forma wywiadu – powiedziała mi pewnego razu – a to dlatego, że lubię konwersację, dialog, a znaczną część moich przemyśleń zainspirowały rozmowy. [...] Ja lubię rozmawiać z innymi – unikam w ten sposób zamykania się we własnym świecie, w trakcie rozmowy zaś mam okazję dowiedzieć się, co sama myślę.

Feministyczne i queerowe interwencje w metodologie badań kładą większy nacisk na procesy niż wyniki, uczą pokory, której skutkiem może być konieczność rewizji tak swoich postaw, jak i metodologicznych założeń. Nie chciałabym podporządkowywać się metodologicznym rygorom, jeśli miałyby mnie ograniczać, ale przede wszystkim dawać złudne poczucie opisu rzeczywistości. Z dzisiejszej perspektywy wiem, że wywiad swobodny jest narzędziem mocno ułomnym, szczególnie gdy nie jest opatrzony komentarzem dotyczącym relacji między jego uczestniczkami, i gdy pod opracowanymi pytaniami i odpowiedziami skrywa relację władzy niemożliwą do wyeliminowania; fragmentarycznie cytowany, a jednocześnie wciąż niezwykle popularny w socjologicznych, i nie tylko, badaniach jakościowych, zdecydowanie więcej wytwarza aniżeli odtwarza. Próby queerowania narzędzi badawczych, przyglądanie im się w sposób krytyczny, łączenie technik czy poszukiwania nowych sposobów pozyskiwania/produkowania wiedzy – wszystko to może nieco osłabić ingerencje badaczek w badaną rzeczywistość. Nie wystarczy już umiejscowiony podmiot, należy jeszcze usytuować samą metodologię (Boelstroff 2010), uwagę poświęcając temu, co na marginesie, w tle, pod spodem, co odpadło z instrukcji realizowania badań (por. Rooke 2010).

---

psychologicznych. Część z nich prezentuje wstyd jako emocję konstruktywną, użyteczną, której doświadczenie może uczynić człowieka lepszym, przypomnieć mu o wyznawanych zasadach. Co ciekawe, taki człowiek to Everyman, nikt szczególny, uniwersalny sprawca, na tyle uprzywilejowany w społeczeństwie, by nie tylko być ocenianym, ale móc sądzić, być definiowanym, i mieć możliwość definiowania. Wymyka się współczesnym opresjom odpowiedzialnym za liczne społeczne hierarchie, takim jak płeć, rasa, klasa. Dla takiej osoby uczucie wstydu może być zbawienne, nie jest bowiem systematycznie wyniszczana przez moralną ekonomię, w której zmuszona jest funkcjonować. Przeciwieństwem takiego anonimowego sprawcy będą wszystkie te jednostki, które podlegają opresjom. Sandra Lee Bartky postuluje analizę „moralnych emocji" (w tym wstydu właśnie) w połączeniu ze strukturą opresji.

[6] W tym miejscu chciałabym serdecznie podziękować dr. hab. Tomaszowi Sikorze, którego wsparcie (zarówno to naukowe w postaci podsuwanych lektur, jak i zupełnie koleżeńskie – od rozmów w podróży i przy barowych stolikach po nocne wymiany maili) okazało się niezwykle mobilizujące.

Dużym ułatwieniem w poszukiwaniach najwłaściwszej metody oraz w staraniach nad uzasadnieniem swoich wyborów okazała się książka Paula K. Feyerabenda *Przeciw metodzie* (2001). Zawdzięczam jej nie tylko tytuł mojego artykułu, ale przede wszystkim możliwość inspirowania się stanowiskiem autora, które zostało nazwane przez redakcję we wstępie „sprzeciwem wobec »sakralizacji« i ponadczasowej stabilizacji jakichkolwiek norm i zasad (w szczególności metodologicznych)". Paul K. Feyerabend rozprawia się w sposób niemalże okrutny z twierdzeniami na temat nauki, z których najważniejsze dla mnie będą te broniące „nienaukowych" sposobów postępowania, odchodzenia od ścisłych reguł metodologicznych, gdyż wszystkie one posiadają ograniczenia czy krytykujące zachodni system nauczania[7]. Na zupełne porzucenie badań jednak się nie zdecydowałam, choć z etycznego punktu widzenia być może tak należałoby uczynić.

„Punkt widzenia stanowiący podstawę tej książki nie wynika z celowo zaplanowanego toku myśli, lecz z argumentów podsuniętych przez przypadkowe sytuacje. Siłą napędową mojej pracy był i pozostaje gniew […]". (Feyerabend 2001: 252). W zacytowanym fragmencie znajduję realizację większości omawianych przeze mnie stanowisk teoretycznych; otwartość na rewizję, będąca wynikiem zmieniających się okoliczności (przypadkowe sytuacje), przyznanie do braku apriorycznej koncepcji, za którą należałoby podążać za wszelką cenę oraz uczucie, które jest wystarczającym powodem, by uprawiać naukę. Tym samym nie mam już wątpliwości, że mi wolno, bo jak pisał Paul K. Feyerabend *anything goes*. Jeśli tę anarchistyczną maksymę potraktuję nie całkiem dosłownie, jako zachętę do eksperymentowania z metodologią, to, w połączeniu z krytycznym podejściem do produkcji wiedzy (a więc i władzy, rzecz jasna), mogę sobie dać jeszcze jedną szansę na bliską relację, tym razem z akademią, i w jej ramach zakończyć rozpoczęty projekt badawczy.

Bibliografia

Basiuk, Tomasz. 2009. *Obnażeni(a). Strategie retoryczne, seks i żałoba w dobie AIDS*. W: (red.) Bator Joanna, Wieczorkiewicz, Anna. *Ucieleśnienia II. Płeć między ciałem i tekstem*. Warszawa: IFiS PAN, s. 277–309.

Bartky, Sandra Lee. 1990. *Feminity and domination. Studies in the phenomenology of oppression.* New York: Routledge.

Boelstorff, Tom. 2010. *Two techne: queer theses on methodology and queer studies.* W: (red.) Browne, Kath, Nash, Catherine. *Queer method and methodologies. Intersecting queer theories and social science research.* London, UK: Ashgate, s. 215–230.

Browne, Kath, Nash, Catherine J. *Queer method and methodologies. Intersecting queer theories and social science research.* London, UK: Ashgate.

Cott, Jonathan. 2014. *Myśl to forma odczuwania. Susan Sontag w rozmowie z Jonathanem Cottem.* Tłum. D. Żukowski. Kraków: Wydawnictwo Karakter.

[7] Choć „anarchizm teoretyczny" czy „anarchizm epistemologiczny" proponowany przez Paula K. Feyerabenda (2001) wydaje się ciekawą koncepcją, na potrzeby tej pracy wystarczy mi jedynie wspomnieć o śmiałych tezach autora, dotyczących w dużej mierze teorii nauki. Wrażenie zrobiła na mnie także forma – przez autora nazwana listem do przyjaciela.

Ellis, Carolyn, Bochner, Arthur P. 2000. *Autoethnography, personal narrative, reflexivity: Researcher as subject.* W: (red.) Denzin, Norman K., Lincoln, Yvonna S. *Handbook of qualitative research.* London: SAGE, s. 733-768.

Feyerabend, Paul K. 2001. *Przeciw metodzie.* Tłum. S. Wiertlewski. Wrocław: Wydawnictwo Siedmiogród.

Fuss, Diana. 2000. *Wewnątrz/za zewnątrz.* Tłum. D. Ferens. W: „Furia Pierwsza. Zeszyty Gender Studies" 7.

Giddens, Anthony 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności.* Tłum. A. Sulżycka. Warszawa: PWN.

Gorman-Murray, Andrew, Johnston, Lynda, Waitt, Gordon. 2010. *Queer(ing) communication in research relationship: a conversation about subjectivities, methodologies and ethics.* W: (red.) Browne, Kath, Nash, Catherine J. *Queer method and methodologies. Intersecting queer theories and social science research.* London, UK: Ashgate, s. 97-112.

Heckert, Jamie. 2010. *Intimacy with strangers/intimacy with self. Queer experiences of social research.* W: (red.) Browne, Kath, Nash, Catherine J. *Queer method and methodologies. Intersecting queer theories and social science research.* London, UK: Ashgate, s. 41–53.

Hochschild, Arlie Russel. 2009. *Zarządzanie emocjami. Komercjalizacja ludzkich uczuć.* Tłum. J. Konieczny. Warszawa: PWN.

Jackman, Michael Connors. 2010. *The trouble with fieldwork: queering methodologies.* W: (red.) Browne, Kath, Nash, Catherine J. *Queer method and methodologies. Intersecting queer theories and social science research.* London, UK: Ashgate, s. 113–128.

Kłosowska, Monika. 2012. *Działaczka czy badaczka? Przymiarki do metodologii badań w świetle teorii queer.* W: (red.) Drozdowski, Mariusz, Kłosowska, Monika, Stasińska, Agata. *Strategie queer. Od teorii do praktyki.* Warszawa: Difin, s. 170-185.

Rooke, Alison. 2010. *Queer in the field. On emotions, temporality and performativity in ethnography.* W: (red.) Browne, Kath, Nash, Catherine J. *Queer method and methodologies. Intersecting queer theories and social science research.* London, UK: Ashgate, s. 25–40.

Walford, Goeffrey. 2004. *Finding the limits: autoethnography and being an Oxford University Proctor.* W: „Qualitative Research" 4, 3. London: SAGE, s. 403-417.

Warner, Michael. 2013. *Kłopotliwa normalność.* W: (opracowanie zbiorowe) *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów.* Tłum. M. Pelczar. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 713–728.

„Wschód będzie tym wszystkim, czym Zachód nie jest” – o japońskich wolnościach i zniewoleniach z perspektywy *queer*

Paulina Szkudlarek
badaczka niezależna

[Artykuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, tutaj.]

Niniejszy artykuł stanowi próbę ujęcia strategii życiowych i praktyk językowych osób nie heteronormatywnych, funkcjonujących w japońskim społeczeństwie, w perspektywie koncepcji queerowych, a zatem przy naświetleniu nie tyle historycznych kontekstów czy genealogii, ile oporu wobec japońskich i zachodnich idei już niehegemonicznych, jednak wciąż służących dominacji opresyjnego patriarchatu.

Słowa kluczowe: *Japonia, studia queerowe, studia genderowe*

Z jednej strony zarówno popularna, jak i tradycyjna kultura japońska (horyzont obyczajowości oraz sztuki), bywa opisywana jako sprzyjająca wolności – i malowniczości – ekspresji płciowej, otwarta na niejednoznaczności, a zatem na nienormatywność. To wyraz swego rodzaju ułudy antropologicznej, że „społeczności, które instytucjonalizują »homoseksualność«, są bardziej egalitarne, mniej hierarchiczne niż społeczeństwa, które tego nie robią, i że w tych ostatnich bardziej podkreślana jest męska dominacja nad kobietami” (Owens 1987: 228)[1]. Czy współcześnie, w konsekwencji wpierw kolonializmu, potem globalizacji, represjonowanie homoseksualności i innych zachowań i zjawisk nieheteronormatywnych może być uznane za uniwersalne? Jak jest w przypadku Japonii?

Z drugiej strony przecież wiedza lub orientacja w sposobach organizacji życia społecznego w Japonii podpowiada, że to kraj sztywnych podziałów, poddanych dodatkowo rytualizacji, a więc uczestnicy i uczestniczki życia społecznego będą raczej ofiarami opresji systemowych. Japońskie wzorce społeczno-kulturowe rozrysowane są na zasadach homogeniczności, harmonii, konsensusu i hierarchiczności, szczególnie genderowej. W tytule artykułu przywołałam słowa Michela Foucaulta. Inspirujący mnie cytat brzmi:

> Wschód stanowi jeden z podziałów w uniwersalności zachodniego *ratio*: Wschód, myślany jako początek, śniony jako oszałamiające miejsce, skąd biorą się nostalgie i obietnice powrotu. Wschód, oddany kolonizatorskiemu rozumowi Zachodu, a zarazem w jakiś sposób nieprzystępny […]. Wschód będzie tym wszystkim, czym Zachód nie jest. (Foucault 1960/1999: 8)

---

[1] Autor powołuje się tu na tom *Ritualized Homosexuality in Melanesia* z 1984 roku, dyskutując zarazem z esejem *The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex* z 1975 r. (Rubin 2011) i wyrokując: „»represjonowanie« homoseksualności może być mniej powszechne, aniżeli się Rubin zdaje” (Owens 1987: 228).

Samą homoseksualność mężczyzn, homoseksualność rozumianą jako relacje seksualne pomiędzy osobami tej samej płci, w dawnej Japonii (w okresie Tokugawa[2]) ustabilizowano na trzy sposoby. Pary tworzyli:

[1] podziwiający kapłan i uczeń, akolita,
[2] samuraj i młodzieniec,
[3] *onnagata*[3] albo męska prostytutka i klient (Chalmers 2002: 18), co łączy się z funkcjonowaniem stereotypu osoby ze świata rozrywki (Abe 2010: 10).

Trzy powyższe rodzaje związków mówią o *zależności i władzy* (Lunsing i Maree 2004: 99), także patriarchalnej, jako ograniczającej seksualność kobiet do reprodukcji, gdyż tylko do tego kobiety były niezbędne. Relacja supremacji–podporządkowania oparta na hegemonicznej męskości polegała na tym, iż mężczyzna poddawany – z założonej definicji bolesnej – penetracji nie miał czerpać z niej przyjemności, a odwrotnie: bądź zgadzał się ją „wytrwać" zachęcony finansowo, bądź znosił ból z miłości do penetratora (por. Galbraith 2011: 213).

Postrzeganie seksualności historycznie odmienne, niż w świecie zachodnim, zwesternizowało się w Japonii nowożytnej (po Meiji), a kiedy przetłumaczono prace takich seksuologów, jak Richard von Krafft-Ebing, Edward Carpenter, Havelock Ellis, Zygmunt Freud, Magnus Hirschfeld czy Otto Weininger, ich diagnozy dotyczące homoseksualności[4] (i wtórnie wobec tej ostatniej skonceptualizowanej heteroseksualności) odebrano jako wyjaśniające świat przed Meiji (Robertson 2000: 45).

W niniejszym artykule proponuję namysł nad formami „wolnościowymi" i „zniewalającymi" operującymi w różnych obszarach kultury japońskiej z perspektywy queer. Nadmienię, że dotyczący podobnej problematyki na Zachodzie dorobek queer studies jest już bogaty. Chciałabym uniknąć prezentyzmu. Nie przeprowadzam osobnych badań empirycznych, tylko dążę do weryfikacji pewnych asumpcji dotyczących wybranych reprezentacji i ich dostępnych już interpretacji, świadoma zagrożenia ujęć teoretycznych pozbawionych wyników badań własnych, jakie zdiagnozowała Gayle Rubin (2011) – teksty teoretyczne przemycają cudzą empirię wyrywaną z kontekstu, anegdoty, stereotypy, przedsądy i inne formy myślowego recyclingu. Jednak niejedna cenna poznawczo praca odnosi się do Japonii czy szerzej, Wschodu, jako do świata nierealnego. „Wschód to oczywiście bardzo niejasne pojęcie, jako że jest on równie wyimaginowany, co geograficzny czy historyczny", napisał Ian Buruma, i zadeklarował: „Będę się […] zajmował Wschodem wyimaginowanym" (Buruma 2005: 9). Podobną deklarację dał Barthes na początku swego *Imperium znaków*, i dodał: „Celem rozważań o Wschodzie nie są inne symbole, inna metafizyka czy inna mądrość […]; pojawia się natomiast *możliwość różnicy*, mutacji, rewolucji w symbolicznym systemie własności" (Barthes 2004: 48, wyróżnienie P.S.). Tymczasem okolicznością godną odnotowania jest fakt, iż Japończycy i Japonki nie klasyfikują siebie jako Azjatów i Azjatek (zob. np. Iino 2007: 70) – odczuwają swoją wyraźną

[2] Szogunatu będącego ostatnim stadium japońskiego feudalizmu; przednowoczesne rządy Tokugawa zwane też epoką Edo trwały od przełomu XVII w. po restaurację Meiji (1868).
[3] Aktor teatru kabuki wyspecjalizowany (choć współcześnie już nieograniczony do nich obligatoryjnie) w rolach kobiecych.
[4] Szczególną popularnością cieszyła się *Psychopathia Sexualis* Richarda von Kraffta-Ebinga, w oryginale opublikowana w 1886 roku, w Japonii zaś w 1894. Owo pierwsze wydanie zostało zakazane, a nowy przekład wyszedł w 1913.

odrębność, prawdopodobnie uwarunkowaną historycznie. Przejawia się to w rozmaitych aktach ksenofobicznych.

W kwestii mojego umocowania teoretycznego mam też w pamięci ważną uwagę stosunkowo niedawno wyrażoną przez Tomasza Sikorę i Rafała Majkę: „[T]eorie odmieńcze, jeśli nie chcą oderwać się od rzeczywistości społecznej i politycznej, powinny nieustannie zastanawiać się, czy nie fetyszyzują własnej, z góry założonej wywrotowości, czy nie uprawiają subwersji dla samej subwersji, tracąc z pola widzenia realną opresję, przemoc i walkę o sprawiedliwość społeczną" (Sikora, Majka 2012: 602).

Wybrane zostały egzemplifikacje najdobitniej – w mojej opinii – pokazujące nieoczywistość japońskich oscylacji między wolnościami i zniewoleniami płciowymi i seksualnymi. Na tym polu międzykulturowe studia gejowsko-lesbijskie (szczególnie jako eksploatacja przeszłości i teraźniejszości form różnorodności seksualnych) ustępują metodologicznie i praktycznie ujęciom queerowym[5], i to niezależnie od tego, czy omawiane obszary kultury japońskiej mogą być uznane za queerowe *per se*. „Gdy tylko mówisz »queer«, [...] kwestionujesz dokładnie to, co masz na myśli" (za: Giffney, O'Rourke 2009: 1). Problem zostaje pogłębiony w przypadku prób analizy angażującej językowy trójkąt zbudowany z polskiego, japońskiego i angielskiego, co szerszej analizie poddane jest niżej.

Zasadnym jest uczynić jeszcze jedną deklarację. Ujmując to po Seidmanowsku, queer może być w tym momencie punktem, z którego analizuję społeczną dynamikę w dążeniu do odpowiedzi na pytanie, dlaczego właściwie mówić o „gejach i lesbijkach w Japonii"? To pytanie jest niebezpośrednim oskarżeniem o roszczeniowość epistemologiczną i ideową ze strony zachodniej Akademii. To również pytanie ponownie oddelegowujące nas w sferę rozważania uniwersalnego (komunikowanego akademicką angielszczyzną) i lokalnego, petryfikującego przyjęte ustalenia w imię naukowego autorytetu i godzącego się z przygodnością i labilnością, jednak te dwa podziały nie pokrywają się z trzecim: na ujęcia protożsamościowe i queerowe. „W rękach grupy hegemonicznej esencjalizm może być stosowany jako potężne narzędzie dominacji ideologicznej", pisze Diane Fuss (1989: 32), pokazując, iż w rękach osób podporządkowanych i wykluczanych przyzwolenie na wykorzystywanie modeli esencjalnych umożliwia nie ich wcielenie, a naśladownictwo krytyczne przez to, że zdekontekstualizowane, niekiedy zaś odpowiadające na potrzeby znaczącej części owych osób. Określenia esencjalizujące odrzuca się raczej w świecie, w którym można się cieszyć pewną pulą praw i swobód. Dlatego queerowa (a przynajmniej queerująca) kontestacja społecznych stratyfikacji uporządkowanych logiką narzuconych kategorii tożsamościowych w najmniejszej mierze dotyczy tu krytyki realiów ekonomii neoliberalnej.

Priorytetowe znaczenie ma problematyka translacji. Moje jej ujęcie jest propozycją w głównej mierze odnoszącą się do języka angielskiego ze względu na to, iż obszar anglofoński uznać można za głównego eksportera wiedzy zarówno potocznej (socjokulturowych klisz i szablonów, wszelkiego rodzaju know-how), jak i akademickiej (oferującej eksplikacje tej pierwszej, know-why), jednak czynię też odniesienia do polszczyzny. Poczucie nieadekwatności pojawia się już przy pytaniu

[5] Przy świadomości, że *queer studies* na obecnym etapie wypracowały już zbyt wiele ujęć teoretycznych, by móc je wszystkie przyswoić, a co dopiero przywołać w krótkim artykule.

o zasadność zamiany zapożyczonego z angielskiego słowa *kuia* (*queer*[6]) na *hentai* – perwert, zbok. Z perspektywy polszczyzny zdaje się to dość adekwatnym przekładem, wszelako postulat wzmocnienia realizowany przez słowo *queer* od czasu, gdy w angielszczyźnie dokonał się jego *reclaiming*, nie jest w kontekście japońskim utrzymany. Określenia *hentai* nie chciały przyjmować jako swojego nieheteronormatywne kobiety, ponieważ konotowało ono męską przemoc wobec kobiet. Z drugiej strony niekiedy w anglojęzycznych publikacjach ekwiwalent *hentai* – *queer* przyjmuje się jako niekontrowersyjny i nie poddaje się namysłowi zasadności jego przyjęcia (np. Ishida, McLelland 2005: 34). Tym samym przekładowi brakuje uwzględnienia czynnika determinującego transgresywność, jakkolwiek przydawanie nadmiernego znaczenia predyspozycji ku (bezcelowej) transgresji jest krytykowane także w badaniach zorientowanych queerowo.

Niebezdyskusyjne okazało się też słowo *okama*, najadekwatniej oddane jako: pedał[7], a oznaczające naczynie do gotowania czcigodnego ryżu (czyli produktu w kuchni japońskiej najważniejszego). Jako ideogram *okama* składa się z dwóch znaków, *chichi* (tata) oraz *kane* (metal, pieniądz) – tu uruchamiają się konotacje wskazane wyżej (ktoś, kto ma nad młodzieńcem społeczną przewagę analogiczną do przewagi ojca nad synem, płaci młodzieńcowi za zbliżenia seksualne, ten zaś przyjmuje go, jego nasienie, jak naczynie przyjmuje zawartość). Ta pula znaczeniowa powoduje odcinanie się od identyfikacji *okama* ze strony środowisk określanych jako *katai*, czyli ze strony tej frakcji środowisk gejów i lesbijek, która w swoim aktywizmie optuje za normatywną autoregulacją mogącą choćby na drodze wzrostu ogólnospołecznej akceptacji czy politycznego lobbingu stać się narzędziem emancypacji i legitymizacji związków gejowskich oraz lesbijskich w analogii do (małżeństw) heteroseksualnych[8]. *Katai* forsują pogląd, iż *okama* jest zniewagą, ponieważ wciąż przywodzi na myśl zniewieścienie i prostytucję, jakie powiązano z tym słowem w Japonii Edo. To podejście koegzystuje z głosami zachęcającymi do jego przyjmowania jako określenia zakorzenionego w japońskiej, nie zaś zapożyczonej tradycji kulturowej. Zarazem kontrowersje budzą także zapożyczenia wzbogacające japońską leksykę od kilkudziesięciu lat. Określenie *gei* bywa piętnowane nie jako anglicyzm, a poprzez nieodpowiadające środowisku odwołanie do grupy *gei bōi*, transwestytów występujących w lokalach rozrywkowych w okresie powojennym. Zapominana bywa wieloaspektowość zjawiska, choćby fakt, iż to wielbiciele transwestytów działających w przemyśle rozrywkowym (od *onnagata* po *drag queens*) w latach 1950. określali się mianem grupy badaczy w zakresie teatrologii i wydawali czasopismo oficjalnie skupionym na krytyce teatralnej, realnie zaś będące organem homofilnym, umykającym poprzez swoje sprofilowanie artystyczne oskarżeniom o obsceniczność.

---

[6] To przykład praktyki „relatynizacji": procesu zapisywania pojęć w *rōmaji* poprzez retranskrypcję słów z alfabetu łacińskiego na katakanę, i dalej z katakany na alfabet łaciński, stąd z *queer* otrzymujemy *kuia*, z *lesbian* – *rezubian*, z *pride march* – *puraido māchi*, czy z *real gay* – *riaru gei* (por. niżej). Niekiedy takie zabiegi adaptacyjne nazywane są językiem Japlish.

[7] Niektórzy, szczególnie młodsi geje odmawiają używania słowa *okama* jako autoodniesienia, uważając je za masochistyczne – nie dokonał się dotąd jego *reclaiming* (Abe 2010: 121), podobnie jak polskie słowo pedał nie zostało w pełni odzyskane jako afirmatywne (np. zarówno *pedał*, jak i *okama*, są używane jako obelgi przez dzieci niekoniecznie homofobiczne w sposób świadomy).

[8] Krytycznie o analogicznych dążeniach polskich aktywistów do systemowej akomodacji liberalnie i konserwatywnie postrzeganych ludzi nieheteroseksualnych por. np. Majka 2008-2009.

To jednak dygresja. Porzucając ją podkreślę: trudno o w pełni skuteczny *reclaiming* – odzyskiwane słowa wywołują spory. Aktywiści – *katai* proponują słowo *homo* jako najbardziej adekwatne, najmniej dotkliwe dla ludzi dostrzegających cień dyskryminacji w alternatywnych: *okama* i *gei* (por. Lunsing 2005: 87). Nie oczekujmy jednak konsensusu w tej sprawie. *Katai* uzasadniają wyższość określenia homo tym, iż jest to jasna opozycja wobec hetero. Z kolei takie ustanowienie relacji binarnej trudno pogodzić z krytyką wskazującą na przemilczanie czy wykluczanie praktyk antytożsamościowych, destabilizujących normatywną wizję, bliższych temu, co nazwałabym praktykami queer.

Okama bywa interpretowany jako etymologizacja genezy gejostwa: wedle tej „tezy", chłopiec wychowywał się za blisko kuchni, tj. przy matce, i nie rozwinął w sobie umiejętności realizowania męskiej roli. Z tego też powodu japońska homofobia budząca moralną panikę na podstawie zagrożenia, jakie obecność gejów i lesbijek miałaby nieść dzieciom, nie posiłkuje się figurą geja jako rzekomego pedofilskiego deprawatora małych i młodych chłopców, a raczej wskazuje na lesbijkę jako złą kobietę: niezdolną do przekazania dziecku prawidłowych wzorców społecznych ról płciowych (por. Calhoun 1998: 230). Gradacja genderowa potwierdzona jest w zestawieniu słów *okama* z *o-nabe*, gdzie to drugie określa garnek służący do przygotowywania potraw innych, niż ryżowe (np. *miso*), a zarazem lesbijkę. Podobnie jak żaden produkt nie jest ważniejszy, niż ryż gotowany w *okama*, i jak w kuchennej hierarchii *o-nabe* usytuowane jest niżej, tak mężczyzna (choćby zniewieściały) góruje nad kobietą, choćby zmaskulinizowaną. Warto jednak uzupełnić, iż jakkolwiek oba określenia rozpoczynają się honoryfikatorem (*o*-) konotującym wielkość, ważność, czcigodność, w kontekstach homofobicznych używane są prześmiewczo, sarkastycznie i pogardliwie (por. Cherry 1987: 115). Ponadto słowo *okama* datowane jest na epokę Edo, zaś *o-nabe* odnoszące się do nienormatywności kobiet weszło w uzus dopiero w latach 1970. Byłybyśmy w błędzie przyjmując, iż w związku z ukuciem diady *okama–o-nabe* drugie z tych słów funkcjonowało uprzednio wyłącznie w słowniku kulinariów. Do wcześniejszych znaczeń *o-nabe* należy np. również panienka służąca (Lunsing 2005: 81).

Emancypacji, widzialności, budowaniu identyfikacji zbiorowej oraz odebraniu monopolu na mówienie o odmieńcach medialnym „ekspertom" najbardziej sprzyja internet. To konstatacja banalna, że internet jako analogiczny kamień milowy pojawił się i przysłużył polskim środowiskom LGBT, jednak w kontekście światowym sprawa nie jest oczywista. Cytowany przez Marka McLellanda Kadoya, autor Nettorajfu („Net life"), przekonywał w 2003 roku „dla gejów najbardziej rewolucyjnym wydarzeniem dwudziestego wieku nie było Stonewall […], ale narodziny internetu" (za: McLelland 2005: 105). Główne wyzwanie przez osoby wykorzystujące komunikację internetową rzucone zostało dyktatowi mediów głównonurtowych do tej pory narzucających i kontrolujących reperezentacje. Słyszalny zaczął być głos *tōjisha* – ludzi rzeczywiście noszących brzemię represji i ostracyzmu, jeśli nie pośledniego statusu prawnego, doznających dyskryminacji osobiście w toku życia, i gotowych dzielić się narracjami intymnymi na płaszczyźnie zbliżonej do Plummerowskiego opowiadania „historii seksualnych" bądź do paradygmatu *standpoint theory* (por. McLelland 2009)[9].

[9] Rzecz jasna poza osobami o nienormatywnej seksualności czy ekspresji genderowej publiczne wystąpienia polegające na próbach narratywizacji swoich doświadczeń podejmują np. osoby zgwałcone, chorujące, pozbawione obywatelstwa, ofiary katastrof i inne podmioty dążące do zyskania sprawczości. Wszystkie takie podmioty mogą być uciszane w imię ochrony statycznego społecznego porządku nielubiącego odstępstw.

Przejdę niniejszym do rekonstrukcji zagadnienia praktyk tekstualnych budujących konglomerat przedstawień japońskich nienormatywności. Logika reprezentacji artystycznych czy medialnych, będąca w dużej mierze rekwizytornią rutynowych chwytów dyskursywnych, zwykle przeciwstawiana jest dociekaniem nad adekwatnymi środkami wypowiedzenia własnego oglądu rzeczywistości przez każdą z jednostek reprezentowanych. Jaką wiedzę dają nam, i jakie zastrzeżenia budzą dostępne w japońskiej kulturze popularnej reprezentacje nieheteroseksualności? Odpowiedź na to pytanie obarczona jest świadomością, iż dla osób nieposługujących się językiem japońskim częstokroć za reprezentatywne uchodzi to, co dostępne w przekładach.

Dobrze na Zachodzie widocznym i chętnie opisywanym aspektem tej kultury jest popularność narracji (głównie mangowych) *yaoi* skoncentrowanych na uczuciowych i cielesnych relacjach męsko-męskich. Szybko zauważono, że nie jest to element emancypacji gejów ani droga powiększania ich społecznej widoczności. To jedna z form głównonurtowej reprezentacji mężczyzn homoseksualnych, jednak aktywiści środowisk gejowskich (*riaru gei*) często oburzają się, że konwencje *yaoi* nijak się mają do ich realnego życia i realnych problemów, są tylko samolubną adaptacją gejostwa, by służyło dziewczęcej ekscytacji (by nie powiedzieć: *masturbatory fantasy*; Abe 2010: 19)[10]. Ogniskowanie się na relacjach romansowych pomiędzy androgynicznymi mężczyznami (Galbraith 2011: 212), może być raczej odczytane w konwencji tradycji zwanej asobi, gry w wykraczanie poza reguły codzienności.

Skąd oskarżenie o hołdowanie dziewczęcym gustom? *Yaoi* przeznaczone jest dla kobiet, często tworzone przez kobiety. Fenomen ten pochodzi od *okoge*, dziewcząt i kobiet fascynujących się homoseksualnością mężczyzn (*fag hags*). Pojęcie oznacza… ryż, który podczas gotowania przywiera do ścianki naczynia przeznaczonego wyłącznie do jego przygotowania, *okama*) (Buckley 2000: 218). Obecnie wobec kobiet i dziewcząt będących *aktywnymi* fankami *yaoi* stosowane jest określenie *fujoshi*. *Fujoshi* mogą nigdy nie przejawiać publicznie swego niezadowolenia z realiów norm genderowych, ale warunkiem uczestnictwa w fandomie jest ogólna świadomość funkcjonowania czegoś takiego, jak homoseksualność. Matthew Thorn przekonuje jednak, że ta świadomość jest na poziomie abstrakcji. Bezpośredni kontakt z osobami homoseksualnymi, *riaru gei*, osłabiałby wręcz przyjemność z *yaoi*. „[E]kscytacja […] wynika z poczucia łamania tabu. Co więcej, otwarte wprowadzenie wymiaru politycznego w narrację romansową jest dla wielu czytelniczek zniechęcające” (Thorn 2004: 180). Bardziej akceptowalne zdają się być wątki przemocowe (np. sceny gwałtu), prawdopodobnie dlatego, iż odbiorczynie nie są w pozycji tych gwałconych, napastowanych, molestowanych: zyskują jednocześnie perspektywę agresora i widza, voyeura. Zarazem elementy gejowskie w mangach (lecz i w prozie) *shōjo*[11] to narzędzie pozwalające dziewczętom (ja preferuję określenie: odbiorczyniom) kontrolować tą straszną rzecz zwaną seksem „w oddaleniu od ich własnych ciał”, od ich cielesności (za: Thorn 2004: 179). Komiksowe i beletrystyczne *dekorum shōjo* wpłynęło na to, iż „kobiety stały się kreatorkami i admiratorkami stawianego w opozycji do seksu piękna fizycznego [mężczyzn], w kontekście zupełnie odrębnym od życia małżeńskiego i rodzinnego” (Aoyama 2009: 195).

[10] Ten sam wniosek: Thorn 2004: 177.
[11] Określenie gatunku kierowanego do dziewcząt (np. *shōjo manga*) za pomocą samego słowa „dziewczyna”, „dziewczęce”.

„Fantazja jest queerowa" – napisał Patrick W. Galbraith i zadeklarował: „używam tego terminu zgodnie z euroamerykańską teorią queer, by prowizorycznie i ostrożnie ująć nieujmowalną płynność występującą poza normatywnymi paradygmatami" (Galbraith 2011: 216). Fantazja *yaoi* jest też bezproduktywna, w sensie koncepcji futuryzmu reprodukcyjnego Lee Edelmana (2004 i 2012). W przyjętej przeze mnie optyce *yaoi* nie przyczynia się do transgresji, nie jest swoistym oporem społecznym działającym poprzez otwarcie na seksualności nienormatywne, a służy eskapizmowi. Ten zaś ma się skończyć, gdy kobieta się statkuje, porzuca marzenie o neutralnej płci, przestaje być *shōjo*.

Obok *yaoi* istnieje też konwencja „miłości między dziewczętami", *yuri*, warunkująca akceptację mangowego lesbianizmu – zaryzykuję tezę, że ma to swoje źródło w interpretacjach seksuologii sprzed wieku. W toku adaptacji zachodnich koncepcji do japońskiego, zmieniającego się wówczas uniwersum społecznego[12] zrodził się pogląd o istnieniu opozycji pomiędzy dwoma formami kobiecej homoseksualności. Pierwsza miała być stała, *shin*, druga: przejściowa, *kari*. *Kari* to przysłowiowa faza rozwojowa („To tylko taka faza, na pewno jej przejdzie"), okres duchowego hedonizmu, coś typowego dla japońskich *shōjo*[13], natomiast *shin* skojarzono ze światem zachodu i maskulinizacją kobiet – lesbijek „nieuleczalnych" (Robertson 2000: 57).

Cały ten ciekawy splot uwarunkowań i trybów interpretacji rezonuje z zachodnim ujęciem przejmowania przez siły rynku queerowej ikonografii (por. Wilton 2009: 514). Problem polega na tym, że taka akomodacja nienormatywności do głównonurtowej konsumpcji popularno-artystycznej jako najszerzej funkcjonująca logika reprezentacji tym bardziej potęguje sytuację, w której lesbijki są „odcięte od swojej przeszłości i marginalizowane w teraźniejszości" (Wieringa 2007: 40). Zauważmy wszelako, że zacytowane spostrzeżenie nie może być obronione w ramach splotu paradygmatycznego znanego jako podejścia queerowe. Z tego też powodu poszukiwanie i analiza reprezentacji musi ustąpić namysłowi nad sprawczością umożliwioną na drodze doświadczeń tyle różnorodnych, co przygodnych. Sprawczość jest kolejnym wielopłaszczyznowym pojęciem, ponieważ często dotyczy starań nakierowanych na emancypację i implementację takiego pakietu praw dla osób LGBT, jaki w krajach zachodnich (od Kanady przez Hiszpanię po Finlandię) odczytywany jest jako normatywny, budujący tzw. homomatrix. Dotyczy też refleksyjnego definiowania i redefiniowania cząstkowych i doraźnych autodeskrypcji, pochodnej praktyk performatywnych jako procesów zasadniczo nieuchwytnych w rozciągniętych w czasie i skrępowanych standardami akademiickimi rozpraw teoretycznych. Samoświadomość podmiotowa, niezbędna przy zabiegach subwersywnego posługiwania się wybieranymi formami językowymi, w moim przekonaniu nie wiąże się – po Butlerowsku – z powtarzaniem, cytowaniem z puli tego, co intersubiektywnie zrozumiałe i inteligibilne, ani nawet z daleko posuniętą resemantyzacją. Na czym zatem zdaje się polegać waga wywrotowej mowy?

---

[12] Do przekształceń (częściowo zgodnych z ówczesnym światowym *zeitgeistem*) tych należą zarówno urbanizacja czy – szerzej – postępująca we wszystkich obszarach życia westernizacja, ale także wzrost militaryzmu, zatem czynniki sprzyjające podejmowaniu przez kobiety pracy zawodowej i społeczny klimat przyzwolenia na względną samodzielność kobiet (np. widoczność kobiet w miejscach publicznych) utrzymywanych przez rodziny pochodzenia współwystępowały z tendencjami odwrotnymi.

[13] Pogląd nieograniczający się do Japonii – o „nieważności" homoerotycznych doświadczeń nastolatek jako fazy eksperymentów por. np. Wilton 2004: 82-83, 98.

Aby odpowiedzieć na to pytanie wbrew moim pierwotnym intencjom będę akcentować *różnice językowe* wynikające ze stosowania pewnych form frazeologicznych, konstrukcji, które określają pozycję jednostki w sieci złożonych relacji. Na podstawie analiz języka Japonii przypisuje się uporczywy esencjalizm, antagonizujący kobiety i mężczyzn jako grupy opozycyjne, w swoich szeregach niezróżnicowane, nieewolujące. Jednak zbyt często wskazuje się na preskryptywne standardy, np. w nauce języka stawia się na wersję konformistyczną, przeciętną, nie na regionalizmy czy slangi. Przez to osobie poznającej japoński jako język obcy może się zdawać, że w tym kraju poprzez język wskakuje się w gotową społeczną rolę i utożsamia się mowę z hegemoniczną ideologią (w myśl zdyskwalifikowanego już dawno przekonania, że „hetero” to nie tylko norma, ile oryginał, a „homo” to nie tylko dewiacja, ale i imitacja; por. Jagose 2005: 85). Niekoniecznie jednak tak musi być. Język japoński, język wysokiego kontekstu, pozwala na znaczne niuansowanie noszące cechy subwersji i kompletnie destabilizujące podmiot mówiący. Przede wszystkim możliwą do stosowania strategią jest budowanie słowami (i partykułami) odpowiedniej w danych okolicznościach społecznej persony (Jackson, Liu i Woo 2008: 6). To niejako spełnia, powiedziałabym: z naddatkiem jeden z postulatów Davida Halperina, dotyczący queerowej relacyjności i różnicowania w odniesieniu do normy (Halperin 1995: 2), nie zaś do bi-opozycji w *normy obrębie*. Bogactwo języka pozwala na stwarzanie alternatywnych ideologii płciowych – i ich strategicznej czytelności (w kontraście do tych zabiegów postrzegam np. forsowane przez kolektyw UFA niehierarchizujące płci kulturowych „formy queerowe” pisane z podkreślnikiem, por. Weseli 2010, czy anglojęzyczny zaimek „ze” jako nieczytelne bez wyjaśnienia i uzasadnienia wyboru ich stosowania).

Często – nadal – przyjmuje się, że życie społeczne jest ustrukturyzowane na wzór języka. „Gdy tylko pozbędziemy się założenia heteroseksualności lub prostej opozycji hetero-homo, zróżnicowanie zachowań seksualnych przestaje być wytłumaczalne (*intelligible*) w terminach modeli binarnych” (Rubin w: Butler 2011: 284). Zarazem język japoński rzeczywiście ma leksykę i składnię podzieloną na rodzaj męski i rodzaj żeński, odpowiednio: *otoko-kotoba* i *onna-kotoba*.

Według Wima Lunsinga i Claire Maree stereotypy dotyczące zgenderyzowanego, choć negocjowalnego stosowania normatywnych form językowych są tak rozpowszechnione, że geje i lesbijki (osoby, których doświadczenia wymykają się przemożnemu wpływowi standardów normatywnych) mają do wyboru dwie strategie, stosowane naprzemiennie: zgodzić się na zastane wyobrażenia „zmaskulinizowanej lezby” i „zniewieściałego geja”, albo zdając się na normatywne wzorce językowe pozostawać niewidzialnymi dla osób postronnych (Lunsing i Maree 2004: 94). Trudno mi się z tym sądem zgodzić – liczne przykłady dowodzą, że opcji jest znacznie więcej. Lesbijki, w zależności od okoliczności używają wszystkich możliwych w języku japońskim zaimków osobowych, form *ja* (Abe 2004: 218). Formy te to:

- → uznawane za właściwe dla kobiet, jednak w gruncie rzeczy genderowo neutralne, grzeczne *watashi*;
- → neutralne *jibun* (Abe 2004: 219);
- → *ore* – potocznie uważane za męskie, bardzo bezpośrednie i aroganckie, oddające relację nadrzędności/podległości, ale bogate w rozmaite odcienie niuansujące miejsce danej osoby w hierarchii społecznej niezależnie bądź względnie niezależnie od preferencji psychoseksualnych owego kogoś. Zatem na przykład z użyciem *ore* może rozmawiać pozbawiony pozycji

społecznej mężczyzna z innym mężczyzną też jej pozbawionym, w mowie lesbijek jest to natomiast wyraz środowiskowej solidarności, podczas gdy uczennica (nastolatka), niezależnie od swoich preferencji seksualnych, mówiąc *ore* demonstruje swój nonkonformizm. Podobne do *ore* konotacje uruchamia użycie *boku* – jest również forma stosowana w sytuacji wzburzenia, gdy chce się dać pokaz (fałszywej, pozornej) władzy nad rozmówczynią, która jest osobą bardzo dobrze znaną (Abe 2004: 209). *Boku* przynależy do mowy osób nieco młodszych, podczas gdy *ore* zdaje się nie nieść pokoleniowych restrykcji. Aoyama Tomoko utrzymuje, że dziewczyna (by doprecyzować: osoba identyfikująca się z rodzajem żeńskim i cisgenderowa) mogłaby mówić o sobie *boku* tylko w żartach (Aoyama 2005: 62 w przypisie);

→ rezygnacja z zaimka osobowego, mówienie o sobie po imieniu (Lunsing i Maree 2004: 104), co jest gestem uważanym za infantylny.

Lista ta nie wyczerpuje wachlarza możliwości, jednak wymienione przykłady mają specyficzny status. Poza mówieniem o sobie po imieniu formy powyższe nie mają, w odróżnieniu od niewymienionych – jako nieadekwatnych – *atashi* czy *uchi*, posmaku „dziewczyńskiego", nie niosą autodegradacji w uzależnionych od konfiguracji płciowej czy wiekowej rozmówczyń i rozmówców kontekstach społecznych stratyfikacji. Warto zatem pamiętać o tym, co zanotowała Jennifer Robertson: „Płeć, gender i seksualność mogą być potocznie postrzegane jako nierozdzielne [*irreducibly joined*], ale mimo to pozostają uwarunkowaniami sytuacjonalnymi, nie zaś ustalonymi trwale" (Robertson 2000: 43).

Inaczej, niż chciałaby Butler (w *Gender Trouble*), kategoria gender służy nie tylko heteroseksizmowi – działa przeciw niemu! Władza słowna „powinna być rozumiana jako interakcja negocjowana na drodze wymuszania albo oporu" uczestników dyskursu, tych mających przewagę i tych podporządkowanych – „nieważne, jak zdefiniujemy władzę, dostępne środki wywierania wpływu i oporu wobec niego są zwrotne, podobne" – i w interesujących mnie przypadkach przede wszystkim werbalne (Abe 2010: 34).

Tym samym można postawić pytanie, czy odstępstwa od puryzmu rozumianego w kategoriach przekładalności oraz dydaktyki języka japońskiego (obcokrajowcy zwykle uczą się mowy normatywnej) to strategie dyskursywne odpowiadające na potrzeby już ukształtowanego podmiotu, jednostki identyfikującej się raczej na marginesie, niż w obrębie dominującej kultury. Przyjmuje się bowiem, że w świecie zachodnim queerowe idiolekty wytwarzane są przez osoby niezdolne do komunikowania swego pożądania, do oddania swej doraźnej lub trwalszej autonarracji w obrębie leksyki i gramatyki zastanej (por. np. Hale 1996: 118). „[W] języku japońskim, zatrzęsienie przyrostków funkcjonalnych i złożoność form enklitycznych wymaga, by podmiot wypowiedzi wyodrębniał się powoli poprzez ciąg […] opóźnień i nacisków, których ostateczna trójwymiarowość […] tworzy z podmiotu wielką pustą powłokę słowa, a *nie pełne jądro, które kieruje naszymi zdaniami z zewnątrz i z góry* […] [jest to] forma rozcieńczenia, wykrwawienia się podmiotu w mowie rozdrobnionej, pokawałkowanej, rozszczepionej aż po pustkę" (Barthes 2004: 53, wyróżnienie P.S.).

Hideko Abe silnie akcentuje kontekstualność nie tylko mowy, konkretnych doraźnych strategii stosowanych mniej czy bardziej odruchowo w wypowiedziach słownych, ale i stosowanych form zapisu. Formy osobowe czy partykuły pisane katakaną są jak literowanie, podkreślanie celowego, przemyślanego użycia. Przykład: grzeczne, oficjalne użycie zaimka „ja" może równie dobrze brzmieć *watashi* bądź *atashi*. Wśród osób heteronormatywnych *atashi* jest wersją nieco mniej formalną, niż *watashi*, jednak – jak zostało to wyjaśnione w innym miejscu – używaną jedynie przez kobiety. Gdy pojawia się w narracji osób nieheteronormatywnych, współcześnie zapisywane w katakanie (znakami używanymi do zapożyczeń, do dźwiękonaśladownictwa) konotuje przynależność do grupy definiowanej przez seksualność, gejowsko ukierunkowane pożądanie. Użycie dawniej powszechnej formy zapisu, w hiraganie, to sposób wyrażania „ja" przez męskie prostytutki oraz osoby transgenderowe (m/k).

Nieheteronormatywni mężczyźni niekiedy używają mowy kobiet, *onna-kotoba*. Poprzez to lub poprzez trzymanie się form odbieranych jako męskie mówiący manipulują znaczeniami i intencjami, i negocjują swoją rolę, pozycję i to wszystko, co wiąże się z płciowością, seksualnością oraz pożądaniem (Abe 2010: 97). Używają mowy kobiet, *onna-kotoba*, zarazem jednak jej nie używają, dokonując przesunięcia zauważalnego w użyciu katakany w zapisie: *o-nē-kotoba*. *Onna-kotoba* jest „zwykłą" praktyką lingwistyczną [cis]kobiet, a *gejowska o-nē-kotoba* to coś kampowego o charakterze performatywno-parodystycznym. Po pierwsze, mężczyzna nieheteronormatywny mówiący *o-nē-kotoba* odgrywa swoją podległość (Abe 2010: 98), po drugie, bawi się kontrastem pomiędzy mową a swoim zauważalnym męskim genderem (Abe 2010: 100). Po trzecie, w *o-nē-kotoba* mężczyzna może łatwo i bezkarnie obrażać rozmówcę. Kobiece formy wypowiedzi konotują bezradność, nie mogą zagrozić, a zatem sprawiają, że znaczenia słów – w innych okolicznościach niedopuszczalnych – są mniej ostre. Człowiek obrażany w *o-nē-kotoba* zachowuje twarz, ponieważ obraza nie ma mocy, zarazem jednak z semantycznego punktu widzenia akt obrazy się dokonał, zatem obrażający nie chybił celu (Abe 2010: 116). Zatem *o-nē-kotoba* jest w obszarze japońszczyzny czymś niebywałym – to język braku odpowiedzialności za słowo, zarówno w kontekstach społecznych (np. W dialogu, jak to podałam w przykładzie), jak i w zakresie *reclaimingu*. Np. W *o-nē-kotoba* możliwe jest użycie wprawdzie zrozumiałego w świecie zachodnim, jednak uważanego za nieprzyzwoite określenia *hentai* – perwert, zbok, jako gejowskiego autoodniesienia. Zwykle zresztą słowo *hentai* uważane jest za najbardziej adekwatne tłumaczenie słowa *queer*, konotując perwersję, obsceniczność zarówno w homofobicznym, jak i subwersywnym wymiarze. Subwersja jest nierzadko kampowa, frywolna, „przegięta", mająca tym samym wymiar krytyki jednocześnie arogancji intelektualistów i aktywistów nawołujących do zachowywania godności i rezygnacji z feminizacji, oraz potocznej moralności każącej oddawać się ciężkiej pracy i nie wyróżniać się („siedzieć cicho") (por. Aoyama 2009: 200).

Z innej jednak strony również heteroseksualista może używać *o-nē-kotoba* odruchowo, by nie powiedzieć, naturalnie, np. jeśli dany młodzieniec bądź mężczyzna był chłopcem socjalizowanym wśród dziewczynek i kobiet.

Lesbijki mówiące w *o-nē-kotoba* mogą robić to dla okazania solidarności z gejami, albo dla parodiowania mowy kobiet, szczególnie mieszczących się w schemacie roli *ryōsai kenbo* (dobrej, rozsądnej żony i matki), czyli specyficznie kobiecej wersji *shakajin*, osoby będącej produktywnym

członkiem bądź produktywną członkinią społeczeństwa. Niespełniające tej definicji lesbijki w Japonii funkcjonują zatem na trzech socjopoziomach. [1] w kontekstach rodzinnych, zawodowych, sąsiedzkich, towarzyskich (z wyłączeniem środowisk lesbijskich) będą to osoby niezamężne, stare panny. [2] w przekazach medialnych, zwłaszcza dbających w pewnej mierze o neutralność aksjologiczną, albo czujących zobowiązanie do spełniania kryteriów zachodnich kryteriów poprawności politycznej lesbijka będzie przedstawicielką mniejszości seksualnej. [3] Oczywiście może też być osobą (w ogóle) widzialną, nieprzezroczystą (Khor, Kamano 2008: 161).

Choć związki niemałżeńskie oraz samotne macierzyństwo są nadal bardzo źle postrzegane (por. Raymo i in. 2014, Shirahase i Raymo 2014), kobiety później lub wcale nie wychodzą za mąż (żyją z rodzicami, i bardzo się z nimi liczą, przynależą do rodzinnego rejestru ojca, czyli księgi metrykalnej), co na pierwszym z wymienionych poziomów pomaga lesbijkom w *passingu*, w uchodzeniu za heteroseksualistki. Wpierw zadałam sobie pytanie: czy lesbijki chcą wtopienia w heteroseksualną większość (*passing as straight*)? Blok przeanalizowanych przeze mnie tekstów skłania do uznania, iż w wielkiej mierze chcą. Widzialność społeczną zmniejsza też brak medialnej reprezentacji – nie ma lesbijek-celebrytek, odwrotnie aniżeli w przypadku gejów czy transgenderystów m/f. Często heteroseksualne *fujoshi* nazywają siebie lesbijkami. Mnożę zatem pytania; dlaczego? bo mają fantazje o świecie homoseksualnym? Bo nie boją się z tej prostej przyczyny, iż lesbijkami nie są? Wedle Patricka W. Galbraitha raczej po to, by wyrazić głęboką „intymność z osobami tej samej płci” (Galbraith 2011: 214).

Intymność taka przynależy cieszącej się pośrednim, by nie powiedzieć: liminalnym, statusem *shōjo*. To – by użyć anachronicznego określenia, panienka, czyli dziewczyna, jeszcze-nie-kobieta, która dotąd nie wyszła z ram statusu córki zobligowanej wobec swoich rodziców. Prawdziwa kobieta to bowiem żona i matka, a *shōjo* to okres w życiu pomiędzy rozpoczęciem dojrzewania i ślubem – niegdysiejszy kontekst konotował niedojrzałość takiej niezakotwiczonej społecznie osoby niezależnie od jej metrykalnego wieku. *Shōjo* jest terminem zapisywanym w *kanji*, o polu semantycznym częściowo pokrywającym się ze słowami: dziewica, panienka z dobrego domu, posłuszna córka, uczennica (nie ma tu jednak mowy o synonimiczności). Ów zhipostazowany konstrukt skonceptualizowany ok. 1990 roku uwidocznił się szczególnie w czasach poprzedzających zaangażowanie Japonii w drugą wojnę światową[14]. Szersze możliwości ku temu, by (młoda) kobieta wkraczała w sferę publiczną (zarówno dosłownie, np. poprzez flaneryzm, jak i metaforycznie, w walce o swobody obywatelskie, w tym prawo wyborcze) spowodowały, że *shōjo* powiązano z konsumpcjonizmem. Rzeczywiście, do takiej partycypacji w – głównie miejskich – realiach niezbędne były pewne wolne środki finansowe, pozyskiwane od rodziny bądź samodzielnie zarabiane. Z upływem dekad w zależności od sytuacji *shōjo* przypisywano deprawację (np. Z powodu wyboru przez nią miejskiego stylu życia), doświadczenie lesbijskie czy brak doświadczenia heteroseksualnych (technicznie postrzegane dziewictwo, w najbardziej zaś życzeniowym wariancie: seksualne nieuświadomienie) (Robertson 1996/2005: 198, Aoyama 2005: 52-54). Konsumpcjonizm stawał się też coraz bardziej wpływowym aspektem statusu *shōjo*, szczególnie odkąd popularność zyskała w przeważającej mierze wizualna konwencja *kawaii* (czyli faworyzowanie i uznawanie za pożądane tego, co milusie, urocze, delikatne, bezbronne i zwykle infantylne). *Shōjo* trudniej było postrzegać jako niezależną, a przynajmniej unie-

[14] Chodzi tu o schyłkową epokę Taishō oraz wczesną Shōwa.

zależniającą się, niekonformistyczną *atarashi onna* (przedwojenną „nową kobietę"): stawała się kapryśną lolitką, której kokardy trzepotały jak skrzydła motyla przysiadającego na kwiecie (Aoyama 2005:54).

Współcześnie kobieca nieheteronormatywność jest wciąż problematyczna i wymykająca się kwalifikacjom. Co jest społecznym konformizmem, a co świadomie wybieranymi strategiami subwersywnymi, nieprzystającymi do wciąż nakładany na japońskie realia okcydentalny podział na L, G, B i T? Często biseksualność kobiet to nie wybór ani nie otwartość na relacje niedefiniujące genderowo zaangażowanych osób, tylko rezygnacja, zdanie się na okoliczności (Khor, Kamano 2008: 167). Ponadto warto wskazać na:

→ współmieszkanie jako zwiększające widzialność;
→ rodziny pochodzenia akceptujące wspólne życie stałej pary, ale nadal nalegające na małżeństwo;
→ występowanie autohomofobii, i szeroki zakres zgody na normy społeczne;
→ postrzeganie transgresywnych kobiet jako groźniejszych niż transgresywni mężczyźni.

Opisane trzy stopnie społecznego funkcjonowania lesbijek dają wyraz ewolucji, jakiej od czasu ukonstytuowania się przeszła figura lesbijki. W okresie przedwojennym mogła stanowić synonim niezależnej intelektualistki, japońskiej odpowiedniczki brytyjskiej Blue Stocking Society. Bywała widziana jako nieatrakcyjna, źle ubrana, ponura pedantka, jak też dandyska–estetka należąca do *atarashii onna*, „nowych kobiet" mających odwagę, by zachowywać się równie swobodnie, jak mężczyzna – i niekiedy przyjmować męski wizerunek. Z kolei bohaterki wczesnej powieści Tanizakiego Jun'ichirō *Manji* (1928-1930/1994), kochanki Sonoko i Mitsuko, są w konwencjonalny sposób pięknymi kobietami i preferują zwyczajowe japońskie stroje. Zaproponowany trójpodział zdaje się być odpowiedzią na powojenną, nacechowaną homofobicznie erotyzację lesbinizmu, której *Manji* stanowi pewnego rodzaju zapowiedź. Powieść bowiem to ciąg zwierzeń Sonoko przed zaufanym przyjacielem, wielkim pisarzem, identyfikowalnym z samym Tanizakim.

Gwoli krytycznego uzupełnienia – jak wspomniałam, dla Zachodu reprezentatywne jest to, co jest dostępne. W interesującej mnie tematyce dominują np. nazwiska Yoshimoto Banany oraz Murakamiego Harukiego. Szczególnie chętnie komentowaną jest nieobszerna powieść Kuchnia (Yoshimoto 1988/2004), na kartach której wyraz znajdują liczne wskazane przeze mnie wcześniej trendy kulturowe. Główna bohaterka, Mikage, przeżywa fascynację matką swego przyjaciela, Yuichiego, transkobietą w przeszłości funkcjonującą jako ojciec Yuichiego, noszącą wówczas imię Miwa. Intrygująca niejednoznacznością postać Eriko niesie pewien ładunek dydaktyczny, przemycany w dialogach pary przyjaciół, później zaś w wypowiedziach samej Eriko. Zestawmy kilka cytatów. Na wątpliwość Mikage, czy matka Yuichiego realnie nosi imię Eriko, syn odpowiedział: „Skądże! *Naprawdę* ma na imię Yūji" (Yoshimoto 1988/2004: 16, wyróżnienie P.S.). „Ale zorientowałaś się? – mówił dalej, jakby na siłę powstrzymując się od śmiechu. – Że *jest* mężczyzną?" (tamże, 15, wyróżnienie P.S.).

Zastanawia podkreślanie „prawdziwości" pierwotnego statusu transgenderystki. Niewykluczone, iż to uzasadnione ze strony syna pamiętającego ojca, jednak biorąc pod uwagę strategię wzmacniającą i uznającą wybraną identyfikację należy wskazać, iż operacje uzgadniania płci zaczęto w Japonii wykonywać dopiero dekadę po publikacji *Kuchni* (Nagai 2012: 415), zaś fakt tego opóźnienia sprawił, iż wielu potencjalnie zainteresowanym osobom musiało przestać zależeć na pełnej tranzycji. Brak nam danych o Eriko. Yuichi mówi jedynie, iż poddała się ona operacji „twarzy i wszystkiego" (Yoshimoto 1988/2004: 17), i mimo ultrakobiecego wizerunku Mikage uporczywie dopatruje się w bohaterce śladów męskości „Ona, *będąca jednocześnie nim*, uśmiechnęła się. Był to nieśmiały uśmiech przypominający nowojorskich *gejów*, których widuje się w telewizji" (tamże, 21, wyróżnienie P.S.). Erika nie ma wątpliwości co do swojej przynależności genderowej, którą wszakże wyjaśnia niejako z zaświatów, w treści listu zostawionego synowi i odczytanego przezeń po jej tragicznej śmierci. „Staram się napisać ten list językiem mężczyzny, ale czuję się skrępowana i jakoś mi nie wychodzi […] Myślałam, może gdzieś w środku jestem jeszcze mężczyzną, *prawdziwym sobą*, mimo że od dawna stałam się kobietą, a kobieta to tylko rola, którą gram. Lecz tak nie jest, ciałem i duszą jestem już kobietą" (49). Wyraźnie usiłuje wypełnić coś na kształt ojcowskiego obowiązku, wystosować „męskie" przesłanie, jednak staranie jest daremne. Przesłanie alternatywne, niewyrażone eksplicytnie, sprowadzić można do zachęty, by w sferze emocjonalności i intymności nie bać się irracjonalności (nietożsamej rzecz jasna z ignorancją), albowiem do sfery tej nie odnosi się do nakaz niepopadania w sprzeczności. Totalizujące i esencjalizujące sprzeczności nie mają racji bytu, ustępują stronniczości i cząstkowości.

Na tym nie kończy się potencjał powieści. Tytułowa kuchnia to przykład seksualizacji przestrzeni uprzednio nacechowanej raczej płciowo, aniżeli seksualnie. Udany związek Mikage i Yuichiego skupiony jest nie na sypialni, a kuchni, co stanowi formę dyskusji z normami genderowymi odsyłającymi kobietę właśnie tam. Mikage daleka jest od roli „matki gastronomicznej", odwrotnie: poprzez gotowanie dokonuje emancypacji zawodowej. Erotyzacja może dotyczyć też seksualizowanie maszyn. Gwoli ilustracji[15], w powieści *Sputnik Sweetheart* (Murakami 1999/2003) umieszczona jest scena, w której po niezbyt udanym zbliżeniu narratora, młodego nauczyciela, z przygodną partnerką, para ta toczy dialog o prowadzeniu samochodu w długiej podróży, co służy bohaterowi za pomoc, by przy drugim stosunku dać kobiecie lepszą satysfakcję. Kobieta metaforycznie objaśnia, z jakim kierowcą lepiej jechać: „[kierowca] [d]obry czy zły, zręczny czy niezręczny – to nieważne. Ważne, by umieć się skoncentrować. Zachować spokój, być wyczulonym na to, co się dzieje dokoła" (Murakami 1999/2003: 53). Czynię to odwołanie ze względu na ogromną światową popularność Murakamiego, bezzasadnie łączoną z przekonaniem, iż jego proza raczej odzwierciedla „prawdziwą japońskość", aniżeli stanowi wyraz jednostkowej ekspresji artystycznej i fenomenu medialnego. *Sputnik Sweetheart* jest w niniejszym kontekście o tyle istotną książką, iż Murakami opisał w niej perypetie wspomnianego młodego nauczyciela zakochanego bez wzajemności w darzącej go przyjaźnią i zaufaniem rówieśniczce, Sumire. Kobieta, a właściwie *shōjo*, przeżywa fascynację dystyngo-

[15] Technologicznie ukierunkowane parafilie, a przynajmniej fetysze są, jak się zdaje, nierzadkie, by wspomnieć też gigantyczne np. obsługiwane przez kobiety w strojach militarnych fem-bots, tańczące kabaretowo dla klientów restauracji (Waugh 2012). Niekiedy erotyzacja i seksualizacja ociera się o „bluźniercze" queerowe zawłaszczanie symboli narodowych. Niech przykładami tu będzie chryzantema (o 16 płatkach to herb cesarski i niekiedy używany jako narodowy) widziana jako odbyt chłopięcy (ściśnione płatki tego kwiatu przyniosły takie skojarzenie), czy słynna „fala Hokusaia" (drzeworyt *Wielka fala w Kanagawa*) jako podległy, pasywny kochanek zalewany falą namiętności.

waną, znacznie od siebie starszą businesswoman o imieniu Miu. Zakochana w gruncie rzeczy Sumire również nie zyskuje wzajemności, a jedynie przyjaźń i zaufanie, a trójka postaci zaczyna wikłać się emocjonalnie w sposób skazujący na podsycanie tęsknot, marzeń, a niemogący dać spełnienia. Fabularnym uzasadnieniem tego stanu rzeczy jest traumatyczne, lecz przedstawione w konwencji onirycznej przeszłe doświadczenie Miu.

Prezentowany wywód celowo jest efemeryczny, by nie powiedzieć: chaotyczny. Formę taką wymusza zakreślenie tematyki jako niepomiernie bogatej i różnorodnej, każącej dla każdego przykładu szukać kontrprzykładu, a nade wszystko swą dynamiką i rozproszeniem zniechęcającej do wysuwania wniosków. „O ile polityczne interwencje mniejszości tożsamościowych – w tym również tych, którzy dążą do substancjalizacji tożsamości lesbijskich, gejowskich i biseksualnych – mogą przyjmować adekwatnie opozycyjną formę, oferując dominującemu porządkowi uspokajająco symetryczny, choć odwrócony, obraz jego własnej, pozornie spójnej, tożsamości, teoria queer stoi w opozycji do każdej takiej opozycyjnej logiki, a jej właściwe zadanie stanowi niekończące się wywłaszczanie wszelkiej właściwości. Odmieńczość nie może nigdy ustanowić autentycznej, substancjalnej tożsamości, a jedynie strukturalną pozycję determinowaną przez imperatyw figuracji" (Edelman 2012: 701). W połączenie japońskich i zachodnich pojęć dotyczących osób LGBT i queerowych starałam się jednak zachować minimalną, niezbędną dla intersubiektywności przekazu koherencję. Umożliwiło to, jak ufam, wskazywanie na różnice i podobieństwa między tradycyjnymi polami znaczeń, mutacje znaczeń pod wpływem globalizacji i nowych mediów (dokonywanie kulturowej interpretacji), tworzenie sensownej, znaczącej, choć niestabilnej syntezy „tamtejszego" oraz globalnie dominującego zachodniego, por. Wilton 2004: 25).

Z jednej zatem strony w przywołanych przykładach używałam zrodzonych w świecie okcydentalnym określeń konotujących kategorie tożsamościowe, z drugiej starałam się pokazać, że w kontekście japońskim są one nierealizowane i nierealizowalne ze względu na okoliczności socjokulturowe. Import z angielszczyzny nie jest zapożyczaniem poprzez nałożenie gotowego słowa na japoński koncept bądź praktykę będącym najbliższym obcojęzycznem i obcokulturowem odpowiednikiem. Zauważalne jest pewne dążenie do przylegalności, homologiczności zestawu pojęciowego oferowanego przez zachodnią mechanikę substancjalizacji LGBT, jednak proliferacja jest na tyle daleko posunięta, że efekt można interpretować jako queerowy.

[1] W efekcie zespolenia, będącego zarazem starciem dwóch kontekstów (zachodniego z japońskim) wytwarzane są narracje seksualności queerowych. Nie powstają one, by stać się nowymi formami seksualności do dodania do aktualnych, a jeśli się tak dzieje, to z powodów niequeerowego, zwykle rynkowego przechwycenia, jednak dla osób współtworzących te narracje i tworzących siebie w nich to efekt niezałożony z góry. Zdarza się jednak, że legitymizują go np. poprzez swoją medialną obecność (MacCormack 2009: 118). Nawet wtedy jednak widoczny jest pewien aspekt… by nie powiedzieć *pozytywny* i pozostać w obszarze negatywizmu queerowego, powiem: pożądany. To nie tylko opór wobec norm i dyrektyw społecznie obowiązujących, ale „kreatywna konstrukcja alternatywnych sposobów życia" (Halperin 1995: 81) i czynienie ich widocznymi.

[2] Biorąc elementy do wytwarzania [auto]narracji z porządku tradycyjnego i porządku zapożyczonego osoby, do których doświadczeń odnosiłam się w moich przykładach, dokonują deteryto-

rializacji w znaczeniu wysuniętym przez Patricię MacCormack: „zmieniają terytoria, w których powstają znaczenia określonych tożsamości" (MacCormack 2009: 120). Mówię o tożsamościach w sensie strategicznym, ale i preskryptywnym, narzuconym. To tożsamości bez esencji, w terminach Barthesa – japońskie znaki puste, tożsamości utkane z norm, np. językowych.

Bibliografia

Abe, Hideko, 2004. *Lesbian Bar Talk in Shinjuku, Tokyo*. W: (red.) Okamoto, Shigeko i Janet S. Shibamoto Smith. *Japanese Language, Gender, and Ideology. Cultural Models and Real People*. Oxford – New York Oxford University Press, s. 205-221.

- - -. 2010. *Queer Japanese. Gender and Sexual Identities Through Linguistic Practices*, New York: Palgrave Macmillan.

Aoyama, Tomoko. 2005. *Transgendering Shōjo Shōsetsu. Girls' Inter-text/sex-uality*. W: (red.) McLelland, Mark i Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan.* London – New York: Routledge, s. 49-64.

- - -. 2009. *Male Homosexuality as Treated by Japanese Women Writers.* W: (red.) McCormack, Gavan i Sugimoto , Yoshio. *The Japanese Trajectory: Modernization and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press, s. 186-204.

Barthes, Roland. 1970/2004. *Imperium znaków*. Tłum. Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Buckey, Sandra. 2000. *Sexing the Kitchen. Okoge and Other Tales of Contemporary Japan*. W: (red.) Patton, Cindy i Sánchez-Eppler, Benigno. *Queer Diasporas*, Durham – London: Durham University Press, s. 215-244.

Buruma, Ian. 2000/2005. *Wstęp*. W: tegoż. *Misjonarz i libertyn. Eros i dyplomacja. Polityka na Wschodzie i Zachodzie*. Tłum. Piotr Rosne. Kraków: Universitas, s. 9-18.

Butler, Judith. 1994/2011. *Sexual Traffic. Interview with Gayle Rubin*. W: *Devations. A Gayle Rubin Reader*. London Durham: Duke University Press, s. 276-309.

Calhoun, Cheshire. 1998. *Taking Seriously Dual Systems and Sex*. „Hypatia" Vol. 13, No. 1, s. 224-231.

Chalmers, Sharon. 2002. *Emerging Lesbian Voices from Japan*. London – New York: Routledge.

Cherry, Kittredge. 1987. *Womansword. What Japanese Words Say about Women*. Tokyo – New York: Kodansha International.

Edelman, Lee. 2004. *No Future. Queer Theory and the Death Drive*. Durham – London: Duke University Press, s. 1-32. W języku polskim fragment: 2012. *Przyszłość to dziecinne mrzonki*. Tłum. Tomasz Sikora. W: (red.) Gajewska, Agnieszka. *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 675-711.

Foucault, Michel. 1960/1999. *Przedmowa*. W: tegoż. *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia, s. 5-14.

Fuss, Diane. 1989. *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*. New York – London: Routledge.

Galbraith, Patrick W. 2011. *Fujoshi: Fantasy Play and Transgressive Int*imacy *among „Rotten Girls" in Contemporary Japan*. „Signs", Vol. 37, No. 1, Autumn, s. 219-240.

Giffney, Noreen i Michael O'Rourke. 2009. *Introducion. The 'q' Word*. W: (red.) Giffney, Noreen i O'Rourke, Michael. *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 1-13.

Halberstam, Jack. 2012. *Gaga Feminism. Sex, Sender, and the End of Normal*. Boston: Beacon Press.

Hale, Jacob. 1996. *Are Lesbians Women?* „Hypatia" Vol. 11, No. 2, s. 94-121.

Halperin, David. 1995. *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*. New York: Oxford University Press.

Iino, Yuriko 2007. *The Politics of „Disregarding". Addressing Zainichi Issues Within the Lesbian Community in Japan*. „Journal of Lesbian Studies" Vol. 10, No. 3-4, s. 65-85.

Ishida, Hitoshi, Mark McLelland, Murakami Takamori. 2005. *The Origins of „Queer Studies" in Postwar Japan*. W: (red.) McLelland, Mark i Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan.* London – New York: Routledge, 33-48.

Jackson, Stevi, Liu Jieyu i Woo Juhyun. 2008. *Introduction. Reflections on Gender, Modernity and East Asian Sexualities*. W: Jackson, Stevi, Liu Jieyu i Woo Juhyun (red.). *East Asian Sexualities. Modernity, Gender and New Sexual Cultures*. London New York: Zed Books, 1-30.

Jagose, Annemarie. 1996/2005. *Queer Theory. An Introducion*. New York: New York University Press.

Khor, Diana i Saori Kamano. 2008. *'How Did You Two Meet?' Lesbian Partnerships in Present-day Japan*. W: (red.) Jackson, Stevi, Jieyu, Liu i Juhyun, Woo. *East Asian Sexualities. Modernity, Gender and New Sexual Cultures*. London New York: Zed Books, s. 161-177.

Lunsing, Wim i Claire Maree. 2004. *Shifting Speakers: Negotiating Reference in Relation to Sexuality and Gender*. W: (red.) Okamoto, Shigeko i Shibamoto Smith, Janet S. *Japanese Language, Gender, and Ideology. Cultural Models and Real People*. Oxford: New York: Oxford University Press, s. 92-109.

Lunsing, Wim. 2005. *The Politics of Okama and Onabe: Uses and Abuses of Terminology Regarding Homosexuality and Transgender*. W: (red.) McLelland, Mark i Dasgupta, Romit. *Genders, Transgenders and Sexualities in Japan*. London New York: Routledge, s. 81-95.

MacCormack, Patricia. 2009. *Queer Posthumanism: Cyborgs, Animals, Monsters, Perverts*. W: (red.) Giffney, Noreen i O'Rourke, Michael. *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*. Farnham Burlington: Ashgate, s. 111-126.

Majka, Rafał. 2008-2009. *Polityka tożsamościowa organizacji gejowsko-lesbijskich w Polsce a polityka „queer"*. W: „Interalia" 3.

McLelland, Mark. 2009. *The Role of the 'Tōjisha' in Current Debates about Sexual Minority Rights in Japan*. „Japanese Studies" Vol. 29, Issue 2, s. 193-207.

Mitsuhashi, Junko. 2006. *The Transgender World in Contemporary Japan. The Male to Female Cross-dressers' Community in Shinjuku*. „Inter-Asia Cultural Studies" Vol. 7, No. 2, 202-227.

Murakami, Fuminobu. 2005. *Postmodern, Feminist and Postcolonial Currents in Contemporary Japanese Culture. A Reading of Murakami Haruki, Yoshimoto Banana, Yoshimoto Takaaki and Karatani Kōjin*. Oxon New York: Routledge.

Murakami, Harunki. 1999/2003. *Sputnik Sweetheart*. Tłum. (z ang.) Aldona Możdżyńska. Warszawa: Muza.

Nagai, Atsushi. 2012. *Editorial Comment to Status of Sex Reassignment Surgery for Gender Identity Disorder in Japan*. „International Journal of Urology" Vol. 19 Issue 5, s. 415.

Owens, Craig. 1987/2003. *Outlaws: Gay Men in Feminism*. W: (red.) Jardine, Alice i Smith, Paul. *Men in Feminism*. London: Routledge, s. 219-232.

Peichen, Wu. 2007. *Performing Gender along the Lesbian Continuum: The Politics of Sexual Identity in the Seitô Society*. W: (red.) Wieringa, Saskia E., Blackwood, Evelyn i Bhaiya, Abha. *Women's Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*. New York: Palgrave Macmillan, s. 77-99.

Raymo James M., Hyunjoon Park, Miho Iwasawa, Yanfei Zhou. 2014. *Single Motherhood, Living Arrangements, and Time With Children in Japan*. „Journal of Marriage and Family" Vol. 76, Issue 4, s. 843-861.

Robertson, Jennifer. 1996/2005. *Yoshiya Nobuko: Out and Outspoken in Practice and Prose*. W: (red.) Robertson, Jennifer. *Same-Sex Cultures and Sexualities: An Anthropological Reader*. Maldon Oxford: Blackwell Publishing, s. 196-211.

- - -. 2000. *Dying to Tell: Sexuality and Suicide in Imperial Japan*. W: (red.) Patton, Cindy i Sánchez-Eppler, Benigno. Queer Diasporas. Durham London: Durham University Press, s. 217-241.

Rubin, Gayle. 1975/2011. *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*. W: *Devations. A Gayle Rubin Reader*. London Durham: Duke University Press, s. 33-65.

Shimizu, Akiko. 2007. *Scandalous Equivocation a Note on the Politics of Queer Self-naming*. „Inter-Asia Cultural Studies" Vol. 8, No. 4, s. 503-516.

Shirahase, Sawako i James Raymo. 2014. *Single Mothers and Poverty in Japan:* The Role of Intergenerational Coresidence. „Social Force" Vol. 93, Issue 1, s. 545-569.

Sikora, Tomasz i Rafał Majka. 2012. *Teorie odmieńcze*. W: (red.) Gajewska, Agnieszka. *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 577-582.

Tanizaki, Jun'ichirō. 1928-1930/1994. *Quicksand* (*Manji*). Tłum. Howard Hibbett. London: Random House.

Thorn, Matthew. 2004. *Girls and Women Getting Out of Hand. The Pleasure and Politics of Japan's Amateur Comics Community*. W: (red.) Kelly. William W. *Fanning the Flames. Fans and Consumer Culture in Contemporary Japan*. Albany: State University of New York Press, s. 169-187.

Waugh, Rob. 2012. *She's Electric: Japanese Robot Bar Tempts Customers with Giant, Scantily Clad Dancing Robots – Controlled by REAL Women*. „Mail Online" 24 lipca. http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2178136/Japanese-robot-bar-tempts-customers-creepy-fem-bots--controlled-actual-women.html#ixzz2THeJqHeo; dostęp: 30.09.2013.

Weseli, Agnieszka. 2010. *UFA to tao*. „Interalia" 5.

Wieringa, Saskia E. 2007. *Silence, Sin, and the System: Women's Same-Sex Practices in Japan*. W: (red.) Wieringa, Saskia E., Blackwood, Evelyn i Bhaiya, Abha. *Women's Sexualities and Masculinities in a Globalizing Asia*. New York: Palgrave Macmillan, s. 23-45.

Wilton, Tamsin. 2004. *Sexual (Dis)Orientation. Gender, Sex, Desire and Self-fashioning*. New York: Palgrave Macmillan.

- - -. 2009. *All Foucault and No Knickers. Assessing Claims for a Queer-Political Erotics*. W: (red.) Giffney, Noreen i O'Rourke, Michael. *The Ashgate Research Companion to Queer Theory*. Farnham – Burlington: Ashgate, s. 507-521.

Yoshimoto, Banana. 1988/2004. *Kuchnia*. Tłum. Anna Zielińska-Elliott. Warszawa: PIW.

Queerowanie (nie)tożsamości lesbijskiej na podstawie opowiadań Agnieszki Kłos

Ewa Dec
badaczka niezależna

[Artykuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, tutaj.]

Artykuł jest próbą reinterpretacji znanych i nośnych teorii powiązanych z krytyką feministyczną i psychoanalizą na podstawie opowiadań zawierających wątki lesbijskie. Odczytanie wybranych tekstów literackich ma charakter queerowy, jest krytyczne nastawione do normatywnych tożsamości i próbuje ukonstytuować lesbijską (nie)tożsamość. Jest to próba odnalezienia queerowego języka lesbijek.

Słowa kluczowe: *Agnieszka Kłos, tożsamość lesbijska, płeć kulturowa, psychoanaliza*

Wstęp

Analizując polskie teksty mówiące o miłości między kobietami, szczególną uwagę poświęciłam Agnieszce Kłos. W obrębie moich zainteresowań znalazły się kategorie tożsamości, a przede wszystkim skupiłam się na próbie ich budowania i (de)konstruowania. Czytając teksty polskich autorek piszących o wątkach lesbijskich, zauważyłam zwrot ku mitologizacji relacji między kobietami, przypisywanie im sprawczej mocy konstruowania własnej tożsamości w opozycji do heteronormy, wytwarzanie swoistej lesbijskiej niszy – bezpiecznego miejsca, sprzyjającego rozwojowi własnego języka i nieuwikłanej w normy kulturowe tożsamości. Z perspektywy niszczenia heteronormatywnych wzorców i klisz opisywane relacje lesbijskie są bez wątpienia burzycielskie. Pozwalają na swobodne wytwarzanie własnych narracji i tożsamości. Jednak zbiór opowiadań Agnieszki Kłos *Całkowity koszt wszystkiego*, różni się od reszty tekstów z wątkami lesbijskimi. Mam tu oczywiście na myśli interesujące mnie kategorie budowania tożsamości i ich (de)konstrukcje. Nie tylko kwestie tożsamościowe pozostają w nim sproblematyzowane, dzieje się tak również z relacjami pomiędzy kobietami, relacje te nie stanowią już bezpiecznej, przyjaznej przestrzeni i mitologicznej niszy. Wręcz przeciwnie – są one zalążkiem napięć, niepewności, a więc krytycznie odnoszą się do wszelkich mitologizacji. Narracje prowadzone przez Kłos dalece odbiegają od innych, istniejących na gruncie polskim tekstów o tematyce lesbijskiej. *Całkowity koszt wszystkiego* zawiera queerowe wątki, a tożsamość bohaterki jest niejednoznaczna. Świadczy o tym płynna kategoria płci i ról, a jedyną stałą, jaką można odnaleźć w tekstach, jest pożądanie skierowane w kierunku kobiet. Natomiast obiekt, który pożąda, pozostaje tożsamościowo nieokreślony. W zależności od opowiadania przybiera on mniej lub bardziej stereotypowe cechy płci formułowane przez kulturę. Zdarza się również tak, że podmiot wychodzi całkowicie poza płeć biologiczną, co koresponduje z nośną dziś, sformułowana przez Butler, koncepcją performatywności płci. W tym też kontekście warto Kłos odczytywać. Jednak w jej przypadku należy przyjrzeć się nie tylko dekonstrukcjom tożsamości bliskim myśli Butler, warto dodać również odczytanie psychoanalityczne. Mam tu na myśli pewne modyfikacje teorii znanych psychoanalityków (a w szczególności Freuda nazywającego w swych tekstach kobiecą seksualność mianem czarnego kontynentu psychoanalizy (Freud 1995: 149) po części obalane, a po części przeformułowywane przez psychoanalityczki, próbujące stworzyć bardziej autonomiiczną koncepcję kobiecej seksualności. W ten właśnie sposób, łącząc polemikę z myślą Freudowską

(którą postaram się rozwinąć i zmodyfikować) z nieufnym podejściem do esencjalistycznych tożsamości (postulowanych również przez pewną grupę teoretyczek feministycznych) oraz queerującymi postulatami Butler, postaram się odczytywać opowiadania Kłos.

Krytyczne przyglądanie się Freudowi

Aby najpełniej ukazać płynność tożsamości i zupełne obalenie struktur płciowych u Kłos, warto zacząć od opowiadania *Kutas*. Na jego gruncie można bowiem dokonać dekonstrukcyjnych odczytań wymierzonych nie tylko w dyskurs esencjalistyczny, ale również w psychoanalizę Freuda, będącą co prawda impulsem do powstania narracji o seksualności w jej współczesnym kształcie, ale wciąż traktującą kobiece pożądanie jako wtórne i uwikłane w struktury władzy fallicznej.

Bohaterkę opowiadania zastajemy w łóżku tuż po przebudzeniu. Jest ona zdziwiona faktem, że obok niej leży nieznajoma kobieta. Bohaterka popada w jeszcze większe zdziwienie odkrywając, że obudziła się, mając penisa:

> […] dziewczyna spała twardziej niż ja i wcale nie chciała się obudzić. Odchyliłam kołdrę, żeby zobaczyć, jakie ma nogi i zdębiałam. Miałam na sobie białe bokserki, a między nogami kutasa. O kurcze, pomyślałam, tym razem przegięłam. Kutas leżał bokiem w spodenkach. Miał pod sobą jądra i wyglądał jakby płynął na dmuchanym materacu. Miałam owłosione nogi, mimo że goliłam je dwa dni temu. I pazury zamiast paznokci u nóg. (Kłos 2007: 155)

Skojarzenie tego fragmentu z koncepcjami Butler jest oczywiste. Penis i inne męskie cechy pojawiające się u kobiety, można odczytać jako metaforyczne artefakty potwierdzające teorię mówiącą o performatywnych aktach płci. Należy pamiętać, że Butler zrewolucjonizowała myślenie o kategorii gender. Stojąc po stronie konstruktywizmu, poszła o krok dalej niż inni jego zwolennicy. Według niej, to kultura wytwarza biologiczne upłciowienie poprzez akty performatywne. W tym rozumieniu, płeć biologiczna nie jest fundamentalną jednostką odniesienia, jest za to w pewnym sensie wtórna, wytwarzana przez performatywne akty płci już od momentu narodzenia. Pojawienie się penisa może więc być wyrazem metaforycznego wyjścia poza kulturowe kształtowanie płci i tożsamości. Ukazuje ono płynność tych kategorii, szczególnie w związku lesbijskim, gdzie wyjście poza ustanawianą przez kulturę „męskość" i „kobiecość" jest znaczenie łatwiejsze. W tym kontekście, odejście przez bohaterkę od narzuconych ról płciowych i odrzucenie heteronormy jest wyrazem wyjścia poza binarnie rozumianą płeć. Jak pisała Butler, jeśli płeć kulturowa jest wytwarzana przez stałe podtrzymywanie jej cech, wtedy pojęcia esencjalnej, biologicznej płci są częścią strategii, która ma za zadanie ukryć, że kulturowa płeć ma charakter performatywny, a więc można by pomnażać liczbę jej konfiguracji, wychodząc poza ustalone ramy męskiej dominacji i obowiązkowej heteroseksualności (Butler 2008: 254). Bohaterka Kłos przeciwstawia się tradycyjnym kulturowo rolom kobiet, podejmuje aktywność oraz wchodzi w relacje lesbijskie. Jest to poniekąd obalenie esencjalistyczych struktur płci, znanych, narzucanych kulturowo kategorii i cech tożsamościowych (płciowych) i zastąpienie ich swobodną kreacją własnej tożsamości. Co znajduje odzwierciedlenie w pojawieniu się u kobiety penisa, będącego metaforyczną oznaką queerowej tożsamości, wyjścia poza ustanowione kulturowo ramy.

Odczytanie to można poszerzyć o interpretację psychoanalityczną. Mam tu na myśli wspomniane feministyczne przeformułowanie teorii Freuda. Skojarzenia z postulowanymi przez tego psychoanalityka koncepcjami zazdrości o penisa są oczywiste. Sama bohaterka wspomina wydarzenie tymi słowami:

> Mówią, że to nieprawda, że nie kutas rządzi światem, ale są jeszcze inne rzeczy. Nie wierzę. Kiedyś wierzyłam. Mogłam o świecie rozprawiać całymi dniami z przyjaciółmi i nie sugerować się jakimś kawałkiem skóry. Nie teraz. Od czasu tamtego ranka już wiem, kto panuje nad tym światem. (Kłos 2007: 114)

Aby w pełni zrozumieć tok rozpoczętych rozważań, należy przypomnieć sobie pozycję, z jakiej Freud obserwował i opisywał kobiecą seksualność. Psychoanalityk postrzegał libido jako artefakt wyłącznie męski, niezależnie od tego, u której z płci miałoby się ono przejawiać. Dlatego, choć twierdził, iż dziewczynki w równym stopniu co chłopcy przejawiają aktywność popędów częściowych oraz aktywność falliczną (Freud 2005: 136), był przekonany, że aby ukonstytuowała się kobiecość, popędy te muszą zostać wyparte. Stąd łatwo o wniosek, że dla Freuda warunkiem zaistnienia kobiecości jest przemiana aktywności w bierność. W ten sposób, popędy odpowiedzialne za skłonność do przywłaszczania sobie jednostek i rzeczy oraz dominacji, zostaną zastąpione przez potrzebę bycia posiadaną, obnażaną i skromną. Miało to skutkować pojawieniem się różnicy płciowej i zaistnieniem cech kobiecości i męskości, co następowało we wczesnym dzieciństwie (Irigaray 2010: 31). Bez wątpienia teorie te są z gruntu maskulinistyczne i niemiarodajne ze względu na obsadzanie, obserwowanie i opisywanie kobiecości zawsze wobec męskości.

Wobec przyjęcia takiej tezy, penis z którym budzi się główna bohaterka jest fantazmatem libido. Z jednej strony spełnia on rolę artefaktu symbolizującego aktywność, rozbudzoną seksualność i władzę, z drugiej – pamiętając o queerowej teorii Butler, nie można odczytywać go w ramach przynależności do danej płci. W tym kontekście słowa bohaterki: „Mówią, że to nieprawda, że nie kutas rządzi światem, ale są jeszcze inne rzeczy. Nie wierzę. Kiedyś wierzyłam […] Nie teraz. Od czasu tamtego ranka już wiem, kto panuje nad tym światem" (Kłos 2007: 114) ujawniają nie tyle przyjęty przez Freuda i całą kulturę fallocentryzm, co posłużenie się symbolicznym i typowym dla tego dyskursu symbolem. W tym przypadku, to nie męskość zostaje ukazana jako źródło siły i sprawczej energii. Dzieje się wręcz przeciwnie. Symbol falliczny oraz wspomniana kategoria, zostaje zdekonstruowana i przeformułowana. Bohaterka kulturowo pozostaje kobietą, kutas jest tylko artefaktem, mającym przybliżyć kategorię władzy. Symbol ten ulega przewartościowaniu i przekonstruowaniu na kilku płaszczyznach, z których najjaskrawiej odznacza się przejęcie przez kobietę zawłaszczonej przez męskość władzy oraz aktywności seksualnej, uznawanej przez Freuda za cechę męską. W tym odczytaniu duże znaczenie odgrywa odrzucenie wzorca heteroseksualnego, na rzecz pożądania kierowanego ku innej kobiecie. Kobieca aktywność i relacja lesbijska rozbija patriarchalny porządek, przeciwstawiając się kulturowo narzuconej bierności, odsłaniając niemiarodajność i płynność kategorii przyjmowanych przez myśl Freudowską. Symboliczny penis nie jest więc już przynależny jedynie mężczyźnie, pozostaje natomiast atrybutem władzy i aktywności seksualnej, należne i dostępnej każdemu podmiotowi:

> Dziewczyna była taka leniwa w tym wszystkim, a ja nie. Przeciwnie, czułam się jak zając. W ogóle od razu wiedziałam co robić [...] Nie ja kierowałam tę akcją i nie ja decydowałam w tej chwili, bo komendę przejął ten kutas. Tępy, umięśniony, głupi typ [...] nic już nie robiłam do końca dnia. On sam to robił. [...] Nie czułam się zmęczona, bo tylko kutas dyrygował. W sumie mogłabym nawet nic nie robić, bo on był bardzo samodzielny. (Kłos 2007: 16-18)

Takie odczytanie opowiadania Kłos prowadzi do zdekonstruowania kulturowego przekonania o cechach kobiecych i męskich, ukazuje sztuczność tych kategorii, a myśl Butlerowska dopełnia tezę o ich nieprzystawalności i ukazuje je jako płynne, przenikające się i niemożliwe do strukturalnego opisania.

W kontekście przeciwstawienia myśli Freudowskiej postulatom późniejszych psychoanalityczek oraz queerowej teorii Butler, na podstawie opowiadania *Kutas*, ciekawie wydaje się rysować kwestia zazdrości o penisa. Tę kontrowersyjną teorię reinterpretowała Luce Irigaray, upatrując we Freudowskich postulatach ignorancji dla kobiecej seksualności oraz przypisywaniu jej istnienia wyłącznie w połączeniu z męskim fallicznym pragnieniem. Według Freuda, kobieta skazana jest na brak, który wiąże się z nieposiadaniem fallusa. Miałoby to nieść za sobą skutki odciskające piętno na całym jej życiu, poczynając od sfery seksualnej, na relacjach społecznych kończąc. Ów brak miałby rodzić wspomnianą zazdrość o penisa, a całe późniejsze życie kobiety opierać się na próbie przywłaszczenia sobie za wszelką cenę tego cenionego przez kulturę atrybutu. Próby odnalezienia pełni i wyzbycia się zazdrości przybierać miały różnorakie formy, takie jak obdarzanie uległą miłością ojca-męża (mogącego fallusa ofiarować) czy chęć posiadania dziecka, najlepiej chłopca, mającego wynagrodzić brak, a także wtajemniczyć kobietę w posiadanie męskiego organu. Wszelkie Pragnienia kobiet są więc podporządkowane potrzebie wejścia w posiadanie odpowiednika fallusa (Irigaray 2010: 19). Irigaray, podobnie jak większość badaczy i badaczek, krytykuje Freudowskie koncepcje, zarzucając im definiowanie kobiecej seksualności wyłącznie w stosunku do męskiej. To, co kobiece, opisywane jest przez Freuda jako zanik i niedostatek męskości, przenicowana płeć, będąca jedynie odwrotnością reprezentującej wszelkie wartości płci męskiej (Irigaray 2010: 58). Według psychoanalityka, kiedy dziewczynka we wczesnym dzieciństwie odkrywa, że nie posiada penisa, zmuszona jest pogodzić się z tym jako z faktem dokonanym i nieodwracalnym. Irigaray pisze: „uznaje ona, a raczej powinna uznać, że w porównaniu z chłopcem pozbawiona jest płci, a przynajmniej, że to, co brała za cenny dotąd organ płciowy, nie jest niczym więcej aniżeli uciętym penisem" (Irigaray 2010: 33). Stąd Freudowskie przekonanie o zazdrości o penisa. W tym rozumieniu, kobieta miałaby być tylko narzędziem zaspokajającym męską potrzebę władzy, odnajdując w tym przyjemność, co miałoby związek ze zbliżeniem się do nienależącego do niej artefaktu, niemożliwą próbą przywłaszczenia go sobie.

By w pełni zarysować polemiczny z Freudowską teorią wydźwięk opowiadania, warto przyjrzeć się się temu, jak klasyczna psychoanaliza postrzegała kobiecą nieheteroseksualność. Zarówno Freud jak i Lacan rozpatrywali ją w ramach męskiego dyskursu fallocentrycznego. Dla Freuda lesbijskość była więc niczym więcej, jak skutkiem kompleksu męskości, zaistniałego przez domniemaną zazdrość o penisa. Skierowanie pożądania w stronę innych kobiet miało być spowodowane narcystycznym zranieniem zadanym przez ojca, co skłaniało dziewczynkę do cofnięcia się w etap dziecięcej męs-

kości. W przyszłości miała więc wybierać obiekty miłości przynależne mężczyźnie i w relacji z wybranym obiektem przyjmować odtąd role męską (Freud 1995: 148-149). Nie mniej fallocentrycznie postrzega lesbijskość Lacan. Łączy ją w pewnym stopniu z oziębłością, z zaprzeczeniem seksualności. Podobnie jak Freud, doszukuje się jej istoty w heteroseksualnym rozczarowaniu.

Twierdzenia obu psychoanalityków na współczesnym gruncie brzmią nieco anachroniczne. Nieprzystawalność ta wiąże się z brakiem rozpatrywania kwestii seksualności z perspektywy kulturowej. Na tym też polu Freuda i Lacana skrytykowały współczesne badaczki, proponując reinterpretacje ich teorii. Polemikę z Lacanem podjęła Butler, zarzucając mu obserwację z męskiego i heteroseksual.-nego punktu widzenia, z którego lesbijska seksualność będzie postrzegana jako „odrzucenie seksualności jako takiej", a podmiot mówiący ukonstytuowany jako heteroseksualny mężczyzna zawsze spotka się z odmową (Butler 2008: 121). W podobnym tonie z Freudem polemizuje Irigaray, twierdząc, że nie bada on kulturowo, że pomija historyczne i społeczne czynniki mające wpływ na kobiecą egzystencję, tym samym skazując kobiety na podporządkowanie dominującemu dyskursowi ojca, a co za tym idzie, stłumienie ich żądań i protestów (Irigaray 2010: 59).

Pamiętając o takich odczytaniach kanonu klasycznej psychoanalizy, nietrudno spojrzeć na opowiadania Kłos jako na polemikę z przyjmowaną przez psychoanalityków optyką, wykluczająca perspektywę historyczną i kulturową. W tym kontekście cały dyskurs związany z zazdrością o penisa dekonstruuje się, a przez jego reinterpretacje dochodzą do głosu teorie oddalone od fallocentryzmu.

Bohaterka Kłos nie jest ofiarą zazdrości o penisa, jej seksualna aktywność i siła nie wynikają z zaspokajania kompleksu, są one raczej wynikiem płynności zachodzącej między kategoriami płci, postrzeganej w tym kontekście jako coś, co ukonstytuowało się na płaszczyźnie kulturowej (przez relacje lesbijską z bierną partnerką chociażby). Nie chodzi w tym momencie o stałą i twardą strukturalnie płeć, ale o płeć konstruującą się na przestrzeni kultury i danego kontekstu sytuacyjnego. Płeć bohaterki nie jest naddana, lecz ciągle stwarza się, nie można więc używać w stosunku do narracji Kłos narzędzi postulujących jakiekolwiek stałe kategorie płciowe i tożsamościowe. Nie sposób wpisać jej nawet w reinterpretacyjne dyskursy kontynuatorów Freuda, takie jak przeformułowanie teorii zazdrości o penisa, autorstwa Karen Horney, zakładające nie biologiczne ukonstytuowanie płci, ale zazdrość wynikającą z pozbawienia kobiet przywilejów (zwłaszcza seksualnych) zarezerwowanych dla mężczyzn. Bohaterka Kłos bowiem w pełni realizuje się seksualnie, nie jest pozbawiona mocy (kulturowo zarezerwowanej dla mężczyzn), sfera ta nie jest tu źródłem problemów. Kobieta nie napotyka na bariery wynikające z posiadanej płci. Można by stwierdzić, że jej płeć jest queerowa, co symbolizuje pojawiający się po przebudzeniu kutas. Nie jest on jednak w żaden sposób związany z teoriami klasyków psychoanalizy, zakładających jakikolwiek kobiecy brak na tle seksualnym czy społecznym. Należy go raczej odczytywać jako znak płci konstruowanej kulturowo, wyjścia poza ustalone, tradycyjne ramy kobiecości. Kutas jest więc nie tylko atrybutem płci queerowej, budowanej w zależności od sytuacji i kontekstu, ale też wyrazem polemiki z klasycznymi teoriami psychoanalitycznymi, zakładającymi stałość kategorii płci. Kłos zdaje się więc nie tylko całkowicie queerować tożsamości, ale też dekonstruować kanon tradycyjnej psychoanalizy.

Queerowa (nie)tożsamość – dialog z dyskursem teoretycznym

Opowiadania Kłos można odczytywać nie tylko jako reinterpretacje kanonu psychoanalizy. Specyficzna oniryczna konwencja, brak wyraźnej granicy dzielącej kobiecość od męskości i relacje lesbijskie towarzyszące bohaterce zbioru, pozwalają na reinterpretacje wielu innych koncepcji znanych teoretyków. Podobnie jak u innych polskich autorek, teksty Kłos dekonstruują binarne opozycje płci i tożsamości, ale w jej przypadku kategorie te są zupełnie płynne, konstruowane na potrzebę danej chwili, zmieniające się wraz ze zmianą sytuacji zewnętrznych oddziałujących na bohaterki. Można to zaobserwować nie tylko na podstawie częstych u tej autorki motywów żonglowania kategoriami płci, stereotypami kulturowymi oraz zupełnym rozmyciem twardych struktur tożsamości. Warto spojrzeć na opowiadania Kłos jako na polemikę ze znanymi teoretykami i psychoanalizą (jak w przypadku opowiadania *Kutas*). Co prawa, w ten sposób można też odczytywać teksty innych autorek piszących o relacjach lesbijskich, ale u Kłos zabieg ten zdaje się skutkować najciekawszymi interpretacjami. Można posłużyć się tu tezami feministek drugiej fali o podejściu esencjalistycznym, by odczytać wybrane teksty polemicznie. Warto dodatkowo zwrócić uwagę na koncepcję rozwijaną przez Irigaray, zaczerpniętą z myśli Levi-Straussa (1949), dotyczącą kultury opartej na wymianie kobiet. W jej tekstach można bowiem doszukać się zbieżności i nawiązań do tej teorii, której obsadzenie w jednej linii z zabiegiem queerowania płci i tożsamości oraz obserwacja z płaszczyzny związku lesbijskiego, powodują wywrotowość pierwotnego jej sensu i dekonstruują patriarchalną strukturę społeczeństwa, opartą na binarnych, pozbawionych płynności rozróżnieniach cech płciowych.

Relacje między kobietami opisywane w zbiorze *Całkowity koszt wszystkiego* wymykają się projektowi rzeczywistości zawartemu w lesbijskim kontinuum Adrienne Rich. Związki i romanse głównej bohaterki nie są wpisane w stereotypowy idealistyczny obraz miłości między kobietami. Można za to doszukać się w nich pewnego odzwierciedlenia wspomnianej koncepcji wymiany kobiet, rozwijanej przez Irigaray. Większość opisywanych w zbiorze relacji, polega głównie na chęci zdobywania i posiadania, można zatem odczytać je jako postulowaną przez wielu teoretyków kategorie wymiany kobiet jako towaru. Wydaje się to rozsądne, biorąc pod uwagę koncepcję Sedgwick, mówiącą o pragnieniu homospołecznym, bowiem bohaterka niejednokrotnie wchodzi również w role genderowo męską, uczestnicząc w wymianie kobiet, dekonstruując w pewnym stopniu założenia męskiego pragnienia homospołecznego i opartej na nim władzy nad kobietami. Owo zagarnięcie stereotypowo męskich przestrzeni opierających się na zdobywaniu i wymianie kobiet, to element stale powracający w tekstach Kłos.

Idealnym tego przykładem (a zarazem wprowadzeniem do ukazania dekonstrukcji wspomnianych koncepcji) jest opowiadanie *To mi wystaje ze spodni, Aido*. Tekst mówi o nieszczęśliwie ulokowanych uczuciach bohaterki i bezskutecznej próbie wyzbycia się ich poprzez relacje z inną kobietą:

> Byłam pewna, że te noce to tylko kilka warstw brudnej pościeli, prześcieradeł, bo wtedy kochałam się w e. Stałam na ulicy i tak właśnie myślałam: oddać to do prania, pozbyć się nocy i bandaży. […] Wpadałam pod podłogę i zatapiałam się w e po szyję. To się nazywa całkowite zadłużenie. W każdym autobusie i tramwaju wylewałam swoja zawartość na pasażerów. Zarażałam wszystkich. […] Tak, panowie,

oto kolejna stacja pożądania. A e bawiła tymczasem na wyspie Gender, zakuta swoim zwyczajem w kilka warstw skorup, pośrodku zwartego stada starych kobiet. (Kłos 2007: 8-9)

Ten melancholijny opis nieszczęśliwego uczucia ulokowanego w kobiecie i bezskutecznej próby wyzbycia się go wpisuje się w stereotypową retorykę tekstów mówiących o miłości lesbijskiej. Można z niego odczytać figury miłosne, takie jak nieobecność czy tęsknota, typowe dla podmiotu zakochanego, opisane przez Barthesa we *Fragmentach dyskursu miłosnego*. Z melancholijnym nastrojem kontrastuje jednak opis prób odsunięcia od siebie nieszczęśliwego uczucia, podejmowanych przez bohaterkę oraz nocnych eskapad na które zapuszczała się wraz z mężczyznami:

To nie jest historia skończona. Kiedy myślę o tamtej nocy wykutej w jednym odłamku śniegu, kiedy marcinek, marek i ja łaziliśmy przez jedną porę karmienia, szukając jakiegoś wejścia do teatru, chuj wie po co. I był śnieg. Bardzo zimne powietrze. Zaułek krakowski, który mi przyniósł ten bardzo dziwny jazzsen. No i były te knajpy. Ja wtedy postanowiłam się zapić. Nosiłam męskie gacie i wielkiego chuja pełnego pozy i żądzy. Było we mnie po połowie żądzy i smutku. (Kłos 2007: 8)

Można tu znaleźć bezpośrednie nawiązania falliczne, podobnie jak w tytule opowiadania. Bohaterka pomimo fatalnej miłości do kobiety, zapuszcza się w nocy do miasta, odwiedza puby, pije i brata z mężczyznami. Te nocne wyjścia i wspólne picie alkoholu mają poniekąd znaczenie rytualne. W tym przypadku kobieta zostaje włączona w niedostępne innym kobietom wtajemniczenie. Dzieląc doświadczenia bliskie grupie mężczyzn, związane z chęcią zdobycia kobiety, wchodzi w ich środowisko, pełniąc rolę genderowo męską. Tym samym, wchodzi w mechanizm męskiego Pragnienia homospołecznego. Bohaterce pozwala na to dzielenie kulturowo zarezerwowanego dla mężczyzn prymatu władzy, który nawet w sytuacji melancholijnej tęsknoty za obiektem uczuć, opiera się na wymianie kobiet między mężczyznami. Falliczne nawiązania nie są tu przypadkowe: „nosiłam męskie gacie i wielkiego chuja pełnego pozy i żądzy. Było we mnie po połowie żądzy i smutku" (Kłos 2007: 8), mają znaczenie odsłaniające kulturową pozycje bohaterki podobną do tej, którą zajmowała w opowiadaniu *Kutas*. Chodzi oczywiście o rezygnacje z bierności, wejście w role stereotypowo męskie, o falliczność. Ciekawe w tym kontekście wydają się być relacje bohaterki z mężczyznami. Jak już wspomniałam, korespondują one z teoriami mówiącymi o pragnieniu homospołecznym, a co za tym idzie o ekonomii opartej na wymianie kobiet. W innych, zawierających wątki lesbijskie opowiadaniach Kłos, również występują podobne motywy. W tekście *Pomniejszenie* czytamy:

Myślałam o tobie kiedy chlałam z chłopcami w barze. Właściwie nie chlałam, tylko piłam dla towarzystwa alkohol w brudnym, zatłoczonym barze, który właśnie wyremontowali. Był piątek wieczór. Wszyscy się gdzieś wybierali i moi chłopcy również. Więc z nimi poszłam, żeby nie siedzieć w domu i przypadkiem nie myśleć bez przerwy o tobie. Nie wyszło mi jednak na dobre takie niemyślenie w domu, tylko przy obcych. (Kłos 2007: 8)

Podobnie jak w poprzednim opowiadaniu, mamy tu do czynienia z niespełnionym uczuciem do kobiety. Podobnie również emocjom tym towarzyszy sytuacja wejścia kobiety w męską społeczność. Ma ona znamiona postulowanego przez Sedgwick męskiego pragnienia homospołecznego. Jedynym szczegółem odróżniającym sceny obserwowane w opowiadaniach od modelowej relacji homospołecznej jest płeć bohaterki. Oprócz tego jej relacje z mężczyznami naznaczone są tradycyjnymi dla pragnienia homospołecznego cechami. Pojawia się w nich typowa dla koncepcji Sedgwick chęć bliskości, poczucia solidarności grupowej, z jednoczesną silną potrzebą uzewnętrznianiem swojej męskości, odgrywaniem maczoidalnych póz, po to tylko, by nie zostać posądzonym o bycie homoseksualistą. Nasza bohaterka również uczestniczy w tych praktykach. Jej płeć jest niejednoznaczna, z jednej strony jest kobietą pożądającą innych kobiet, cierpiąca z powodu nieodwzajemnionego uczucia, z drugiej, staje się jednym z mężczyzn, zostaje wtajemniczona, funkcjonując w tej grupie genderowo jako mężczyzna, udowadniając swoją falliczność i przybierając stereotypowo męskie pozy. Dzieje się tak najpewniej dlatego, że bohaterka kieruje swe pożądanie ku innym kobietom. Tym samym wchodzi w dostępną tylko dla mężczyzn wspólnotę, której celem i przywilejem jest wzajemna wymiana kobiet. Taką tendencję można odczytać w większości opowiadań Kłos, którym daleko do postulowanych przez niektóre teoretyczki feministyczne idealistycznych obrazów bliskości i jedni między kobietami. Motyw postrzegania kobiet przez główną bohaterkę jako cennych zdobyczy, powtarza się niezmiernie często:

> Lubię sobie popatrzeć na dziewczyny, więc gdziekolwiek się pojawiam, zawsze to robię. Nie mam pojęcia, czy jest to bardzo podejrzane albo zakazane i czy tak samo zachowują się inne babki. Sadzę, że niektóre robią to bezwiednie. Widziałam nawet taką sytuację obgapiania się podczas tego wieczoru w barze. Konkretnie podczas występu tancerek. Raz patrzyłam na te tancerki, raz na niektóre dziewczyny, które nie mogły odkleić od nich wzroku. Większa frajdę mi sprawiało gapienie się na te zapatrzone dziewczyny, bo miały zupełnie niemądre, nieobecne miny. (Kłos 2007: 10-11)

Mamy tu do czynienia ze zmianą symbolicznych ról. Bohaterka wychodzi z roli biernej i obserwowanej, kulturowo zarezerwowanej dla kobiet, przejmuje natomiast czynność obserwowania, co w patriarchalna kultura postrzega jako rolę typowo męską. W tym kontekście warto pamiętać o wspominanej teorii Irigaray, związanej z wymianą kobiet między mężczyznami. Bohaterka Kłos, zmieniając genderową rolę, a tym samym wchodząc w relacje homospołeczne z mężczyznami, zostaje dopuszczona przez nich do rynku kobiet, polegającego na wymianie, mającego na celu umożliwienie mężczyznom zacieśniania relacji w swoim gronie. Jak pisze Irigaray, w tej rzeczywistości kobieta zyskuje wartość o tyle, o ile stanowi cenę w relacjach między mężczyznami. Użytkowanie i wymiana kobiet podtrzymują męskocentryczny obraz świata i panowanie patriarchatu (Irigaray 2010: 144). Mężczyźni nie dopuszczają kobiet do pozycji partnerskiej w owych wymianach. Nie wymieniają się z nimi, lecz wymieniają się nimi. Kultura wymusza bowiem na kobietach alienację w sferze konsumpcyjnej, a od mężczyzn oczekuje wystrzegania się statusu przedmiotu użytkowego i nieuczestniczenia w obiegu wymian towarowych za żadną cenę (Irigaray 2010: 145). Kłos zdaje się jednak łamać te reguły, w jej relacjach z kobietami można dostrzec pewne wartościowanie ich, przyglądanie się im właśnie z perspektywy wartości użytkowej (co stanowiłoby cenę również w kontekście relacji ze wspomnianymi mężczyznami).

W opowiadaniu *Tylko trochę* nieugięta bohaterka spotyka na wyjeździe służbowym dwie kobiety z którymi zostaje zakwaterowana w jednym pokoju. Obie ocenia pod względem fizycznym, nie szczędząc przy tym uwag wskazujących na to, że jej postrzeganie kobiet bliskie jest perspektywie męskocentrycznej, opisanej przez Irigaray: „A potem włączyła telewizor i mogłam się im przyjrzeć. Ta obok miała długie nogi i włosy, którymi bawiła się jak oglądała. A ta druga była brzydka, ale leciała na mnie. To nie był najlepszy wieczór mojego życia" (Kłos 2007: 97). Kobiety oceniane są w sposób typowy dla optyki patriarchalnej. Bohaterka wpisuje się przy tym automatycznie we wspomnianą pozycje symbolicznej władzy, podmiotu wymieniającego się z innymi podmiotami, a kobiety obserwowane przez nią, wchodzą w rolę przedmiotów poddawanych wymianie, których wartość na każdym kroku jest określana i ustanawiana zgodnie z wymaganiami narzucanymi przez kulturę. W dalszej części tekstu, bohaterki wspólnie oceniają inne kobiety. Obie wchodzą w rolę zarezerwowaną przez kulturę dla mężczyzn, choć w tym przypadku cała teoria mówiąca o wymianie towarów ulega dekonstrukcji, gdyż w pierwotnej wersji w pole męskocentrycznych wymian kobiety nie mają dostępu. Zachodzi tu jednak zmiana podyktowana przez ciągle zmieniający się gender bohaterek. Czytamy:

> W końcu ta ładna zwinęła się z chłopakiem, a ja zostałam z tą lekko zezowatą na tapczanach. Zobacz, jaka laska, zobacz tę, a ta, jak ci się podoba? Dziewczyna chyba dostała bzika na punkcie tych wszystkich aktorek, które migały po kanałach. Oceniała prezenterki, spikerki z jedynki, dziewczyny z szybkich reklamówek i seriali. W końcu trafiła na program, który opowiadał o życiu kilku modelek, i ucichła z wrażenia. (Kłos 2007: 98)

Tym razem, w rolę oceniającej wchodzi kobieta, będąca wcześniej obiektem oceny innej kobiety. Taka sytuacja nie mogłaby mieć miejsca między mężczyznami, w przestrzeni symbolicznie naznaczonej patriarchalną władzą. Nieheteroseksualność kobiet burzy porządek. Bohaterka zostaje wpuszczona w przestrzeń wymiany kobiet, co w przestrzeni kultury oficjalnej uznawane jest za niemożliwe. W tym kontekście jej płeć staje się niejednoznaczna. Pożądając kobiet, wychodzi z ustanowionej przez patriarchat kulturowej roli kobiety naznaczonej biernością, staje się aktywna i falliczna, co idealnie obrazuje opowiadanie *Kutas*. Gender bohaterki jest płynny, co pozwala jej na elastyczność, wejście w przestrzenie ustanowione przez kulturę zarówno jako kobiece, jak i męskie. Dzięki temu bohaterka uczestniczy w wymianie kobiet z mężczyznami, stając się genderowo jednym z nich. Trzeba jednak nadmienić, że nie jest to typowa relacja wymiany. Różni się ona między innymi postrzeganiem kobiet – o ile dla mężczyzn kobieta stanowiłaby wartość tylko jako towar umożliwiający relacje z innymi mężczyznami, o tyle dla bohaterki Kłos znaczy ona o wiele więcej. Pomimo odejścia od idyllicznej wizji lesbijskich relacji, naznaczenia potencjalnych partnerek etykieta towaru, bohaterka żywi wobec nich troskę, odchodzi więc od typowego dla męskiej społeczności modelu wymiany. We wspomnianym *Pomniejszeniu*, bohaterka będąc wtajemniczoną, pełnoprawną członkinią męskiej społeczności, martwi się o kobiety przebywające w barze wraz z innymi mężczyznami, czy te, które spełniają bezpośrednią, przedmiotową rolę wobec mężczyzn: „Tancerki warszawskie machały obrokatowanymi rękoma jak przez szybę. Martwiłam się o nie i o wszystkie dziewczyny z grubymi facetami, które stały pod ścianami. Właściwie mogłabym nad tym zapłakać" (Kłos 2007: 13). Płynność płci kulturowej pozwala kobiecie na wejście jednocześnie na płaszczyzny kilku porządków. Z jednej strony, jest ona dopuszczona do męskiej społeczności, wtajemniczana i trakto-

wana jak jej pełnoprawny członek. Uczestniczy też w wymianie kobiet, ale zaburzając pewien porządek, załamując hierarchię, wychodząc poza sztywno ustalone normy. Swoja queerową płcią bohaterka wkrada się na każda płaszczyznę, czy to relacji między kobietami, czy zarezerwowanych dla mężczyzn wspólnot. Kobieta wchodzi w nie, dekonstruując i odwracając, tak samo jak dekonstruuje postulowaną przez drugofalowe feministki idee lesbijskiego kontinuum. Jej queerowość i płynna tożsamość pozwalają na wejście w każdy porządek, i na wywrócenie każdego z nich.

Wspomniana wymiana kobiet pomiędzy bohaterką a mężczyznami nie jest do końca harmonijna i modelowa. Co prawda, kobieta zostaje wtajemniczona w męską społeczność, ale jednocześnie część jej tożsamości pozostaje w symbolicznej przestrzeni kobiet. Dlatego nie uczestniczy ona w rytuałach zbliżających ją i pozwalających na członkostwo w męskiej społeczności modelowo. Jako że pozostaje między płciami, jej tożsamość jest płynna, niejednoznaczna i queerowa, uczestnictwo w każdej z kulturowo ustanowionych społeczności sprowadza się do zaburzania ich struktur. Bohaterka nie pasuje do kulturowo ustanowionego obrazu kobiet przez fakt pożądania kierowanego w ich kierunku, a także przez odcięcie się od stereotypów bierności i słabości, odrzucenie „bycia fallusem" na rzecz „posiadania fallusa". Z pełnego uczestnictwa w społeczności męskiej, wyklucza ją natomiast fakt innego niż członkowie owej społeczności postrzegania kobiet, a także niepełne przystosowanie się do zachodzących między nimi relacji. Bohaterka nie uczestniczy modelowo w wymianie kobiet. Mimo statusu członkini, porywa się ona na pewne odstępstwa, na kradzież kobiet. Jej status nie jest bowiem do końca określony, przez queerową tożsamość pozostaje ona poniekąd intruzem. Wymiana nie zachodzi tu harmonijnie, nie do końca chodzi też o postulowaną przez Sedgwick chęć bratania się z innymi mężczyznami. Bohaterka bowiem, mimo członkostwa w ich społeczności, stawia wyżej relacje z kobietami. W opowiadaniu *Obniżka* tak opisuje stan zauroczenia: „Na dworze coraz goręcej, niespokojne powietrze, ptaki same umierają na poduszkach mężatek, mężatki same zrzucają majtki dla lesbijek, złodziejek żon" (Kłos 2007: 20). Kobieta zaburza więc w pewien sposób zasady funkcjonowania w męskiej społeczności. Jej niejednoznaczny gender dekonstruuje wszelkie porządki. Podobnie dzieje się w przypadku uczuciowych rozczarowań i niespełnionego pożądania. W tekście *Mleczarnia*, bohaterka boleśnie doświadcza odejścia kobiety do mężczyzny:

> Zamówiłam jej czystą z cytryną, bo zamarzyłam, że jest dziewicą. Cytryna dyndała na bąbelkach jak topielec. Masz moją forsę. Odbiorę, jak wrócę. Muszę teraz stąd wyjść. Dokąd idziesz? Dopiero teraz zobaczyłam tego faceta, który czekał na nią pod ścianą. Kobieta wyrwała swoją rękę i poszła z facetem przed siebie. Miałam plik forsy na resztę wieczoru i puste krzesło naprzeciw. (Kłos 2007: 51)

Będąc członkinią, pozostaje jednocześnie intruzką, złodziejką, doświadcza również bolesnej straty. Bohaterka Kłos wchodzi w struktury nieosiągalne dla jednoznacznych genderowo kobiet.

„A gdyby »towary« sprzeciwiły się pójściu na »rynek«?" – podsumowanie

W kontekście moich (re)interpretacji, ciekawa zdaje się być obserwacja poczyniona przez Irigaray. Badaczka krytycznie analizując (w odniesieniu do kobiecej homoseksualności) wspomniane relacja homospołeczne, wymianę kobiet i Freudowskie badania, zadaje pytanie o status lesbijskich relacji po zdekonstruowaniu wymienionych teorii oraz po odrzuceniu męskiej władzy (uznającej je za przydatne jedynie w ramach zaspokajania męskich fantazji). Pyta dosłownie: „A gdyby »towary« sprzeciwiły się pójściu na »rynek«?" Wbrew wszystkiemu nawiązując między sobą innego rodzaju kontakty i relacje?" (Irigaray 2010: 165). Odpowiedzią jest poczynione przez bohaterkę Kłos obalenie wszelkich możliwych esensjalistycznych teorii, barier między płciami, zniszczenie kanonu teorii i zasad tworzonych przez dyskurs patriarchalny. Uwolnienie podmiotu spod jarzma opresywnej płci kulturowej. Sprzeciwienie się pójściu na rynek oraz nawiązaniu innego typu relacji, a tym samym obalenie męskocentrycznego obrazu nieheteroseksualności kobiet, jako obiektów zaspokajających fantazje mężczyzn jest bowiem możliwe jedynie przez zdekonstruowanie binarnych opozycji płci, tożsamości, twardych kanonicznych teorii i zwrócenie się w kierunku tożsamości queerowej.

Bibliografia

Baer, Monika. 2004. *Najzdrowszy ze sceptycyzmów? Koncepcje płci i seksualności w antropologii społeczno-kulturowej*. W: (red.) Radkiewicz, Małgorzata. *Gender. Konteksty*. Kraków: Rabid, s. 11-25.

Bauman, Zygmunt. 1995. *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Butler, Judith. 2008. *Uwikłani w płeć*. Tłum. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Freud, Sigmund. 1995. *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Tłum. P. Dybel. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Irigaray, Luce. 2010. *Ta płeć (jedną) płcią niebędąca*. Tłum. S. Królak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kłos, Agnieszka. 2007. *Całkowity koszt wszystkiego*. Wrocław: Biblioteka Rity Baum.

Kosofsky Sedgwick, Eve. 1990. *Epistemology of the Closet*. Los Angeles: University of California Press.

- - -. 2005. *Męskie pragnienie homospołeczne i polityka seksualności*. Tłum. A. Ostolski. W: „Krytyka Polityczna" 9-10, s. 176-186.

Lévi-Strauss, Claude. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ritz, German. 2002. *Nić w labiryncie pożądania. Gender i płeć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*. Tłum. B. Drąg. Warszawa: Wiedza Powszechna.

„Układ limfatyczny demokratycznej metropolii”: Seksualność a przestrzeń miejska w Nowym Jorku ery AIDS

Aneta Dybska
Uniwersytet Warszawski

[Artykuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, tutaj.]

Artykuł analizuje zmieniający się charakter przestrzeni miejskiej Nowego Jorku w latach 80. I 90. XX w. przez pryzmat lefebvrowskiej idei prawa do miasta. Poświecony jest on zanikaniu kultury seksu publicznego w kontekście działań rewitalizacyjnych miasta. Te zakorzenione w neoliberalnym paradygmacie działania, w połączeniu z wybuchem epidemii AIDS, falą bezdomności i intensyfikacją nastojów homofobicznych, godziły w postulaty sprawiedliwości społecznej wysuwane przez ruch na rzecz emancypacji osób homoseksualnych. Władze miasta stopniowo delegitymizowały nienormatywne formy pożądania, zamykając dostęp do łaźni, nabrzeżnych mol, czy likwidację lokali wokół Times Square oferujących usługi seksualne. Wywłaszczanie osób nieheteronormatywnych i nosicieli HIV szło w parze z zanikaniem miejsc kluczowych dla artykulacji alternatywnych kontrpubliczności, prowadząc do napięć i konfliktów w obrębie lokalnej społeczności. Wprawdzie straty, jakie poniosła kultura publicznego seksu, są nieodwracalne, lecz niedawne oddolne działania młodzieży LGBTQ, odwołującej się do idei prawa do miasta, wpłynęły mobilizująco na członków rozproszonej kontrpubliczności queerowej, a ich działania przełożyły się na korzystne rozstrzygnięcia w sprawie korzystania ze zrewitalizowanych przestrzeni publicznych.

Słowa kluczowe: *epidemia AIDS, gentryfikacja, homofobia, bezdomność, prawo do miasta, queerowe kontrpubliczności*

Podobnie jak skutki zanieczyszczenia przemysłowego oraz nowy system globalnych rynków finansowych, kryzys związany z AIDS-em należy do świata, w którym nic co istotne nie jest regionalne, lokalne, ograniczone; do świata, w którym wszystko, co może cyrkulować, cyrkuluje i każdy problem jest lub stać się musi problemem ogólnoświatowym […]. AIDS jest jednym z dystopijnych zwiastunów globalnej wioski […].

Susan Sontag, *AIDS i jego metafory*, s. 178-179.

W przeszłości wierzyliśmy, że bycie widocznym oraz prawa obywatelskie stanowiły w tym kraju podstawę do przemiany życia osób nieheteroseksualnych, ciemnoskórych i kobiet […]. Mimo tego, w ubiegłym roku [1992], 24 lata po Stonewall […] ten naród został poddany najbardziej niesprawiedliwej, podłej manifestacji homofobii, jaka kiedykolwiek była przedstawiana w mediach publicznych […]. W zamian musimy, jak to zrobił Derrick Bell, skupić się na ochronie naszej własnej wspólnoty i wzmocnieniu jej siły politycznej.

Sarah Schulman, *My American history*, s. 259.

Niniejszy artykuł jest wynikiem pracy nad procesami gentryfikacji w amerykańskich miastach w latach 80. I 90. XX w. Stanowi studium przypadku, w którym Nowy Jork występuje jako scena działań, na której uwidocznione zostały kontrowersyjne procesy rewitalizacji Dolnego Manhattanu w erze AIDS i towarzyszące im pozbawienie mniejszości seksualnych prawa dostępu do przestrzeni pub-

licznej. Choć z naszej lokalnej perspektywy problemy opisane poniżej mogą się jawić jako bardzo odległe opowieści z rządzonej siłami kapitalizmu Ameryki, to stanowią one cenną lekcję miejskiej historii. Przykład amerykański unaocznia pewne uniwersalne mechanizmy działania globalnych rynków i towarzyszące im procesy urbanistyczne mające zastosowanie również na rodzimym gruncie.

Neoliberalne podejście do zarządzania miastami w Polsce jest stosunkowo nowym zjawiskiem. Jego następstwem jest walka o wolny dostęp do przestrzeni publicznej, która jednocząc mieszkańców i aktywistów wokół postulatów Ruchu Prawa do Miasta, stała się nierozłącznym elementem naszej codzienności. Włodarze polskich miast zarządzają nimi w warunkach konkurencji rynkowej i za słuszną drogę rewitalizacji coraz częściej przyjmują masową prywatyzację gruntów i budynków komunalnych; w tym przypominają włodarzy miast amerykańskich. Opowiedziana poniżej historia pokazuje, jak w obliczu nieuniknionych strat członkowie publicznej kultury seksualnej mogą choć częściowo odzyskać przestrzeń w większości zawłaszczoną przez siły rynku. Konsekwentnie realizowana polityka uznania wobec nieheteronormatywnych obywateli amerykańskich świadczy o tym, że ich demokracja jest projektem niedomkniętym, otwartym na zmiany. Dotyczy to dzisiaj głownie lokalnych demokracji, które dzięki hegemonicznemu gestowi uznania umożliwiają współistnienie różnorodnych podmiotów, indywidualnych i zbiorowych, w miejskiej przestrzeni publicznej.

Podmioty te oraz ich działalność w sferze publicznej można określić mianem „kontrpubliczności". W polskim kontekście wciąż jeszcze mało wiemy o kulturze seksualnej osób nieheteronormatywnych w XX w. Jednak w ostatnich latach pojawiły się pozycje, takie jak: opracowanie Krzysztofa Tomasika *Gejerel: mniejszości seksualne w PRL*-u (2012), oparte na reportażach, aktach sądowych i pamiętnikach, a także fikcyjne relacje na temat życia „ciot" z *Lubiewa* (2004) Michała Witkowskiego czy też badania historyczki Agnieszki Weseli nad nieheteronormatywnymi kobietami[1], które stanowią cenne źródło wiedzy o wcześniej niezbadanych kontrpublicznościach seksualnych. Od 2001 r. odbywają się w wielu miastach Parady i Marsze Równości. Po wyborze Roberta Biedronia, polityka i współorganizatora warszawskich Parad, na prezydenta Słupska mogłoby się wydawać, że Polacy zaczynają akceptować obecność osób nieheteronormatywnych w sferze publicznej. Jednak nie można zapominać o tym, że podczas gdy nastawione na sensację media poświęcają Biedroniowi (właśnie ze względu na jego orientację seksualną) nieproporcjonalnie więcej uwagi niż innym prezydentom, tęcza na Placu Zbawiciela jest regularnie podpalana, a muzea sztuki współczesnej mogą w każdej chwili ponownie stać się miejscem protestów fundamentalistycznych katolików w obronie wąsko pojętej polskości[2].

Niniejszy artykuł skupia się na historii społeczności homoseksualnych mężczyzn[3], ponieważ to one ucierpiały najbardziej w czasie epidemii AIDS i z tego powodu relatywnie dużo o nich pisano. To, że

[1] Przykładowe publikacje Weseli dotyczące tematu to: *Wejście partyzantek*. W: „Zadra" 2006. 2 (historia politycznego ruchu lesbijskiego w Polsce); *Lesbijki i biseksualistki w Polsce między 1989 a 2009 rokiem*. W: *Kobiety w Polsce*, Kraków 2011; oraz w *jednym łóżku: dziewczynki, pederaści i porządni ludzie z Auschwitz*. W: „Rita Baum" 12/2008. Wkrótce ukażą się też jej dwa anglojęzyczne artykuły: *The scientific construction and popular representations of lesbians in Poland (1870-1939)* oraz *„Everybody just wants to take a piss". On transsexuals and toilets in Polish society*.

[2] Mam na myśli protest z listopada 2013 r., który miał miejsce przed Centrum Sztuki Współczesnej w Warszawie w związku z projekcją filmu *Adoracja* autorstwa Jacka Markiewicza na wystawie „British British Polish Polish".

[3] O ile w partiach artykułu dotyczących łaźni piszę wyłącznie o gejach, to przy omawianiu klasowej i rasowej fragmentaryzacji społeczności LGBTQ zanika podział na gejów i lesbijki. Odnosząc się do uczestników kultury seksu

środowiska gejowskie były napiętnowane za domniemane rozprzestrzenienie epidemii, poskutkowało wykorzenieniem ich z miejsc, które na przestrzeni lat wpisały się w otwarty na różnorodność krajobraz Manhattanu. Powszechna homofobia zaważyła na losach miejsc seksu publicznego na nabrzeżach Manhattanu czy losach gejowskich łaźni. Ponieważ kobiety raczej nie były kojarzone z epidemią AIDS, a lesbijsko-feministyczne kontrpubliczności pozostały rozproszone i mniej widziane, toteż jako grupa mniej ucierpiały z powodu miejskiej polityki eliminowania kultury seksu publicznego[4].

* * *

Za prezydentury Ronalda Reagana miasta amerykańskie rozpoczęły wprowadzanie nowych strategii pobudzania wzrostu i akumulacji kapitału określanych przez Alexa S. Vitale jako „neoliberalna urbanizacja". Podczas gdy samorządy miejskie w całym kraju zajęte były rywalizacją w pozyskiwaniu nowych inwestycji i angażowaniem się w nastawione na zysk przedsięwzięcia, takie jak masowa prywatyzacja komunalnych gruntów i nieruchomości, zagrożeniu uległa pozycja różnorodnych grup społecznych zamieszkujących miasta. Ekonomiczne i kulturowe przemiany dotknęły szczególnie stare etniczne dzielnice, które poddano gentryfikacji. Nowa organizacja przestrzeni, stymulowana logiką tego, co David Harvey nazwa „akumulacją przez wywłaszczenie" (Harvey 2008: 34), pozbawiła lokalne społeczności władzy i zepchnęła je na obrzeża dyskursu publicznego. Takie gwałtowne przedefiniowanie przestrzeni w późnych latach 70. I 80. XX w. było zwiastunem neoliberalnego miasta i szło w parze z rozważaniami francuskiego marksistowskiego filozofa, Henri Lefebvre'a na temat produkcji przestrzeni. W klasycznym studium z 1970 r., *The Urban Revolution*, Lefebvre argumentował, że przestrzeń nie jest „obojętnym medium, sumą miejsc, w których tworzony, realizowany i dystrybuowany jest nadmiar", lecz raczej że poprzemysłowe miasto rozkwita dzięki utowarowieniu przestrzeni, w której nieruchomości stają się dominującym obiegiem kapitału (2003: 154-155)[5].

W artykule tym przywołuję spór wokół nowojorskich przestrzeni publicznych, którego katalizatorem były wybuch epidemii AIDS, nasilenie homofobii oraz działania władz miasta na rzecz wzrostu gospodarczego w latach 80. I 90. XX w. Wykorzenienie z Dolnego Manhattanu publicznej kultury seksualnej, jakie miało miejsce do początku lat dwutysięcznych, wiązało się ze zmianami w przestrzeni miasta wywołanymi prywatyzacją, gentryfikacją oraz technologiami nadzoru. Pod płaszczykiem kampanii na rzecz poprawy „jakości życia", miasto zostało „oczyszczone" z niereprezentujących społecznej normy „Innych", co poskutkowało zanikiem „alternatywnych publiczności", zdefiniowanych przez Nancy Fraser jako „równoległe dyskursywne pola, na których członkowie podpo-

publicznego na nabrzeżach Manhattanu, używam za źródłami parasolowego terminu queer, którego niedookreślony charakter implikuje szeroki wachlarz tożsamości i praktyk seksualnych, włącznie z tożsamością gejowską.

[4] Pisarka, historyczka epidemii AIDS i aktywistka lesbijska Sarah Schulman w swoich powieściach, m.in. *Girls, visions and everything* czy *After Delores*, dała świadectwo istnienia lesbijsko-feministycznych kontrpubliczności skupionych wokół teatru i sceny artystycznej w East Village. Wpływ gentryfikacji Manhattanu na środowiska lesbijskie opisuję w artykule *Gentrification and lesbian subcultures in Sarah Schulman's* Girls, visions and everything (2011); na temat powieści Schulman, które poruszają również kwestie aktywizmu na rzecz osób chorych na AIDS, piszę w publikacji *Right to the city in Sarah Schulman's New York novels* People in trouble *(1990) and* Rat Bohemia *(1995)*.

[5] Lefebvre stwierdza: „Jako że odsetek ogólnej wartości dodanej ukształtowanej i wytworzonej przez przemysł zaczyna się kończyć, wzrasta odsetek wartości dodanej tworzonej i realizowanej przez spekulacje na rynku nieruchomości i sektor budowlany" (2003:160).

rządkowanych grup społecznych kreują i upowszechniają kontrdyskursy, których celem jest formułowanie opozycyjnych interpretacji ich tożsamości, zainteresowań i potrzeb" (1990: 67). Podczas gdy przed epidemią AIDS środowiska gejowskie przyczyniały się do tworzenia seksualnej publiczności w łaźniach miejskich, kinach porno, parkach i na nabrzeżnych molach, to rozwijająca się równolegle do epidemii AIDS neoliberalna polityka miasta utrudniała mniejszościom seksualnym przeciwstawienie się kulturowej i seksualnej hegemonii heteronormatywnego miasta.

Podatność queerowych publiczności w Nowym Jorku na zagrożenia zewnętrzne może posłużyć za punkt wyjścia do akademickich dyskusji na temat aktywizmu miejskiego zainspirowanego ideałem sformułowanego przez Henri Lefebvre'a „prawa do miasta". Kilka lat przed tym, jak epidemia AIDS zaczęła zbierać swoje żniwo w gejowskich społecznościach w Stanach Zjednoczonych, Lefebvre argumentował, że mieszkańcy miast – *citadins* – powinni upełnomocnić się, by zbiorowo przeciwstawić się kapitalistycznemu miastu, rządom rynku, czy biurokratycznemu państwu, a także demokratycznie tworzyć i kontrolować przestrzeń poprzez nadanie priorytetowej wagi wartości użytkowej nad wartością wymiany, potrzeb społecznych nad interesami prywatnymi (1979: 192-193). Prawo do miasta jako żądanie społecznej sprawiedliwości jest zbieżne z istnieniem przestrzeni publicznych – jest to, jak się wyraził Mustafa Dikec, „prawo pozwalające [grupie] dążyć do określania i redefiniowania samej siebie poprzez walkę polityczną" (2009: 76). Aby pokonać niesprawiedliwości zakorzenione w różnicy i dążyć do autonomii, tak grupy społeczne, jak i jednostki powinny mieć możliwość publicznego artykułowania swoich trosk w przestrzeni publicznej i żądać politycznego uznania (Mitchell 2003: 29). W przeciwnym razie, głosy niezadowolonych ukierunkowane na zmianę społeczną będą miały mniej szans na dotarcie do większej części społeczeństwa. Bez dostępu do przestrzeni publicznej, jak przekonująco pokazuje Don Mitchell, bezdomni i pozbawieni własności „po prostu nie mogą *istnieć*, ponieważ nie będą mieli miejsca, by w nim *zaistnieć*" (2003: 34). Przestrzeń miejska jest przestrzenią polityki, w której zbiorowe podmioty polityczne artykułują i negocjują swoje wielorakie potrzeby i budują więzi solidarności nie tyle wbrew kapitalistycznemu miastu, ile wbrew rasistowskiemu i heteronormatywnemu miastu (Purcell 2002: 106).

Seksualne kontrpubliczności a gentryfikacja w dobie AIDS

Perspektywa prawa do miasta ma pewne odniesienia do ideału „nieopresywnego miasta", które Iris Marion Young scharakteryzowała jako:

> otwartość na niezasymilowaną inność […] ideał, który zasadza się na polityce różnicy […] [która] ustanawia środki instytucjonalne i ideologiczne do uznania i afirmacji różnych interesów grupowych, jak również kultur i właściwości różnych grup. (2004: 202)

Z punktu widzenia historii, w erze po Stonewall i po ustanowieniu praw obywatelskich, amerykańskie miasta zbliżyły się do miejskiego ideału „nieopresywnego miasta" forsowanego przez Young. Polityka różnicy stopniowo rozszerzała się na mniejszości seksualne, biali homoseksualni mężczyźni z klasy średniej, którzy łatwo asymilowali się w głównym nurcie kultury, stali się beneficjentami tej nowej fali kulturowego uznania, która zaznaczyła się w połowie lat 70. XX w. Rosnąca widzialność kultury gejowskiej (*gayness*) była ściśle związana z praktykami konsumpcyjnymi w przestrzeni miejskiej. Homoseksualne osoby migrowały do miast z powodu doświadczania wykluczenia ze zwartych heteronormatywnych wspólnot, odrzucenia przez rodziny, oraz tego, że miasta oferowały więcej wolności dla ekspresji „zboczeń". Wysokie zagęszczenie homoseksualistów w takich miejscach, jak dzielnica Castro w San Francisco, nowojorska Greenwich Village czy nowoorleańska dzielnica Marigny, ułatwiło ukonstytuowanie się pozytywnej tożsamości gejowskiej i nowego, zorientowanego na konsumpcję stylu życia, który się przy tej okazji pojawił.

Polityczne uznanie mniejszości seksualnych zbiegło się ze zmianami w strukturze władz lokalnych i finansowania miasta, jak również z globalnymi procesami wchłaniania nadwyżki kapitału poprzez miejską rewitalizację i gwałtowny wzrost koniunktury w sektorze nieruchomości oraz prywatyzację przestrzeni publicznej[6]. Wykształceni i dobrze zarabiający geje, podobnie jak pośrednicy na rynku nieruchomości czy przedstawiciele lokalnego biznesu, zdobyli władzę polityczną, by aktywnie tworzyć przestrzeń miejską. Przyczynili się oni do procesów gentryfikacji polegających na wysiedlaniu mieszkańców z niższych klas, głównie Afroamerykanów i Latynosów, do dzielnic, których nie poddano jeszcze rewitalizacji (Lees, Slater, Wyly 2008: 103-106). Jako interesariusze na rynku nieruchomości i w lokalnych firmach, bogaci geje stali się pełnoprawnymi współautorami nowych struktur dominacji, jakie niesie ze sobą gentryfikacja (Schulman 2012: 39-40). Chociaż spoiwem gejowskich społeczności była seksualna „odmienność", zaangażowały się one w projekty polityczne, które odzwierciedlały jednostkowe potrzeby interesy ich członków. Podczas gdy programy polityczne zamożnych gejów zmieniały się w kierunku praw obywatelskich i praw antydyskryminacyjnych, to aktywiści gejowskiego ruchu na rzecz emancypacji podążali radykalną ścieżką, stawiając wyzwanie przenikającym się systemom opresji, opartym na seksualności, klasie czy rasie (Shepard 2011).

Jednakże awans społeczny, będący wynikiem polityki uznania, miał krótki żywot, ponieważ został powstrzymany przez wybuch epidemii AIDS we wczesnych latach 80. XX w. I jednoczesny nawrót nastrojów homofobicznych. Epidemia AIDS, będąca głównie zjawiskiem miejskim, została zaklasyfikowana, jak pisze Paula Treichler, jako choroba związana z gejami i „rozwiązłym" męskim ciałem (1987: 42), mimo tego że w połowie lat 80. stało się już jasne, że stosunki heteroseksualne, obok transfuzji krwi i stosowania narkotyków, były drogą, jaką rozprzestrzeniał się wirus. Traktowany jako „gniew Boga", „kara za rozpustę społeczeństwa" czy oznaka „moralnego upadku" (Sontag 1999: 132, 133, 140), AIDS zebrał żniwo o rozmiarach epidemii: przyjmuje się, że w ciągu dekady od jej wybuchu we wczesnych latach 80. 200 tysięcy Amerykanów zmarło z powodu AIDS, włączając w tę liczbę 91 tysięcy homo- i biseksualnych mężczyzn (Schulman 1994: 236, 256)[7].

[6] Zagadnienie to szeroko omawia David Harvey w książce *Bunt miast: prawo do miasta i miejska rewolucja* (2012).

[7] W 2009 r. szacowano, że od początku epidemii AIDS w Stanach Zjednoczonych zmarło 617,025 osób. Patrz „United States of America HIV& AIDS statistics summary".

To właśnie w zagęszczającej się homofobicznej atmosferze późnych lat 80. urzędnicy miejscy obrali za swój cel przestrzenie publiczne i lokale, między innymi te, których stałymi klientami byli mężczyźni poszukujący seksu z innymi mężczyznami. Wykorzystali oni epidemię do delegitymizacji nienormatywnych form pożądania i zamykania gejowskich łaźni oraz publicznych miejsc spotkań, które dotychczas pełniły istotną rolę dla wyrażania seksualnej kontrpubliczności. Times Square, niegdyś rejon gejowskich kin, teatrów porno, peep showów, sex shopów, ulicznych męskich prostytutek, *drag queens* i transwestytów, w ciągu jednej dekady zmienił się w komercyjne i turystyczne centrum konsumpcji i rozrywki dla przedstawicieli klasy średniej, kontrolowane przez władze lokalne i prywatnych inwestorów[8]. Jak wspomina Samuel R. Delany w długim eseju zatytułowanym *Times Square red, Times Square blue*:

> Do 1985 r. publiczny seks był raczej kwestią przyzwoitości publicznej – co oznaczało, że był on sprawą tego, kto czuł lub nie czuł się urażony przez to, co działo się w przestrzeniach publicznych. Po 1985 r., po raz pierwszy pod pozorem zagrożenia AIDS, same akty [seksualne] stały się nielegalne, nawet jeśli były dokonywane z użyciem prezerwatyw i w miejscu, w którym wszyscy obecni je akceptowali [...]. Zamykanie [kin porno] było tak problematyczne dlatego, że nawet gdy miasto mówiło o promowaniu „zdrowego seksu" i nie traktowało „bycia homoseksualistą" za zbrodnię, to poprzez zamknięcie takich miejsc, na mocy prawa, dokonało *kryminalizacji każdego aktu homoseksualnego* [...], władze miejskie chciały pozbyć się aktualnych właścicieli kin [...] i peep showów, aby otworzyć przestrzeń dla deweloperów [...], co w większości udało im się zrobić [...]. 42. ulica zasadniczo stanie się domem handlowym. (1999: 91-92)

Krytyka Delany'ego dotyczy procesów gentryfikacji, której wynikiem była utrata przestrzeni publicznych zarówno dla osób heteroseksualnych, jak i homoseksualnych. Umożliwiały one nienastawiony na zysk międzyklasowy kontakt seksualny, ułatwiały kontakty społeczne, rozmowy, a nawet inicjowały długotrwałe związki – wszystko to „w duchu dobrej woli". Opierając się na analizie tkanki robotniczych rejonów Manhattanu autorstwa Jane Jacobs, Delany twierdzi, że jakikolwiek międzyklasowy kontakt, niekoniecznie seksualnej natury, wpisuje się w „układ limfatyczny demokratycznej metropolii". Usuwanie seksualnej kontrpubliczności z szerszej areny dyskursywnej i spychanie pożądania do sfery prywatności zakrawają na walkę z wiatrakami, ponieważ, jak uważa Delany, pożądanie „jest po prostu nieodłączną formą publicznych kontaktów międzyludzkich" i ma swój wyraz w publicznych miejscach spotkań (1999: 126, 198, 168)[9].

Dziś Times Square uchodzi za doskonały przykład „turystycznej gentryfikacji" – termin ten ukuty został przez Kevina Foksa Gothama, aby podkreślić „potężną rolę, jaką w organizacji i rozwoju gentryfikowanych przestrzeni odgrywa kapitał korporacyjny" (cyt. za: Lees, Slater, Wyly 2008: 132). Poddany ponownemu rozwojowi w latach 90. Nowy Times Square funkcjonuje pod szyldem Strefy Rewitalizacji Gospodarczej (*Business Improvement District*) – sprywatyzowanej przestrzeni rozrywki

---

[8] Zob. więcej na temat wykorzystania ustawy o wywłaszczaniu na cele publiczne w kontekście sprywatyzowania Times Square poprzez zmianę jego statusu na tzw. prywatną przestrzeń publiczną (Privately Owned Public Space – POPS) w: Kristine F. Miller, *Designs on the public: private lives of New York's public spaces*.

[9] Zdaniem Delany'ego w 80-85 % przypadków gejowska aktywność seksualna nie miała charakteru komercyjnego.

posiadającej własne firmy sprzątające i ochroniarskie, które patrolują teren i reagują na każdą „obrazę" moralności publicznej lub wykroczenie. Times Square, znajdujący się w posiadaniu takich globalnych marek, jak Disney, Warner Brothers czy Ford, stał się *brandscape* – przestrzenią, w którą wpisano wizerunki marek, korporacyjne tożsamości oraz korporacyjne systemy wartości (Knox 2011: 164). W ten sposób stary plac ustąpił miejsca „odkażonym" przestrzeniom konformizmu i kulturowej homogeniczności. Nowe inwestycje w dobie AIDS jednak nie wyeliminowały praktyk seksualnych z przestrzeni miejskiej. Wręcz przeciwnie, technologie nadzoru użyte w celu kontrolowania seksualności, służyły, jak to ujmuje Delany, do „wzbudzania pożądania i określania granic jego ekspresji" (1999: 187). Ci, którzy byli przyzwyczajeni do Times Square jako miejsca transakcji seksualnych i konsumpcji, przenieśli się do takich dzielnic, jak Jackson Heights w Queens, ponieważ miejscowe plany zagospodarowania przestrzennego ograniczyły ten proceder do okolic przemysłowych, nieobsługiwanych przez miejską komunikację i uznanych za niebezpieczne (Berlant, Warner 1999: 357-8).

W 1989 r., w pamiętniku opublikowanym wkrótce po zamknięciu łaźni St. Marks w East Village w związku z epidemią AIDS, Delany zrelacjonował swoją pierwszą wizytę w tym kultowym dla gejów miejscu. W represyjnej atmosferze lat 50. XX w. odkrył masę krytyczną mężczyzn zaangażowanych w zakazane akty – zazwyczaj rozproszoną seksualną kontrpubliczność i jej potencjał polityczny:

> Nikomu nigdy nie udało się zobaczyć całości. Te instytucje poćwiartowały [seks] i uczyniły niewidocznym – czy też zdecydowanie mniej widzialnym – dla burżuazyjnego świata, który uznał to zjawisko za zboczone i niebezpieczne. Ale jednocześnie ćwiartując je, uniemożliwiły zrozumienie go jako całości nam – mężczyznom, którzy go poszukiwali (1989: 174).

Historyczne relacje na temat publicznej kultury seksualnej w Nowym Jorku są świadectwem tego, że kontrpubliczność ta była sfragmentaryzowana i klasowo podzielona. Jak zauważa George Chauncey, prywatne nowojorskie łaźnie gejowskie lat 20. XX w. – Ariston i Lafayette, Everard oraz Penn Post Baths – dopasowały swą ofertę do różnych grup bywalców. Everard i Lafayette oferowały swojej klienteli z białej klasy wyższej i średniej luksusowe usługi i bezpieczeństwo, chociaż bywalcy tej drugiej byli bardziej etnicznie zróżnicowani. Za to Penn Post Baths były dużo tańszym miejscem uczęszczanym głównie przez białych robotników i urzędników niższego szczebla, a także osoby dojeżdżające z przedmieść. Przed 1960 r. jedynym miejscem spotkań dla czarnych mężczyzn były Mount Morris Baths w Harlemie, i to tam możliwe było nawiązywanie intymnych relacji międzyrasowych (1994: 211-218).

Chociaż represje i policyjne naloty na bary gejowskie zdarzały się w latach 20. I 30. XX w., nie były jednak tak częste, jak w latach 50. I 60., gdy stały się rutyną: w całym kraju policja obrała za cel ataków nielegalną aktywność seksualną jako obrazę moralności publicznej. Podczas gdy we wczesnych dekadach XX wieku mężczyźni poszukujący intymnych stosunków uczynili łaźnie miejscem życia społecznego (Chauncey 1994: 221), to do lat 70. bywalcy gejowskich łaźni stworzyli alternatywne kontrpubliczności. Uczynili to, stawiając opór dominującym formom pożądania, co zaszczepiło w nich poczucie dumy, tożsamości zbiorowej i własnej historii. Joel Charlinsky wspomina, że

w późnych latach 70. łaźnie St. Marks przyciągały nie tylko ze względu na „świetne baseny, sauny, kalifornijskie jacuzzi, plaże na dachach", lecz również jako „miejsce, gdzie przy basenie można było poznać starszych mężczyzn, po prostu z nimi porozmawiać i dowiedzieć się, jak wyglądało ich nowojorskie życie w latach 40., 50. I 60. To było jak lekcja gejowskiej historii [...]" (2011:17). Będąc dyskretną alternatywną dla pikiet w publicznych parkach, łaźnie oferowały mężczyznom, szukającym społecznych i intymnych związków z innymi mężczyznami, prywatność i schronienie przed przemocą. Tworzyli tam oni wspólnotę odmieńców, z dala od stygmatyzacji i groźby napaści ze strony zewnętrznego świata (Chauncey 1994: 219).

Podczas epidemii AIDS owe „oazy wolności i homoseksualnego zbratania", jak nazywa gejowskie łaźnie Allan Bérubé (2003: 70)[10], zaangażowały się w profilaktykę AIDS (darmowe prezerwatywy, broszury i fora na temat bezpiecznego seksu). Biorąc pod uwagę generalny brak zaufania osób homoseksualnych do rządzących z powodu wcześniejszych prześladowań, władze nie powinny były straszyć ofiar AIDS kwarantanną ani zamykać łaźni w połowie lat 80. XX w., tylko pozwolić, by wzięły one odpowiedzialność za edukowanie swojej klienteli na temat praktyk bezpiecznego seksu (2003: 74-81). Zamykając sławne łaźnie Everard, Club, Continental i St. Marks urzędnicy magistratu zaburzyli miejski „układ limfatyczny". Posługując się homofobicznym dyskursem na temat AIDS, miasto skutecznie wyeliminowało z Manhattanu publiczne przestrzenie seksualnej nienormatywności[11]. Co ciekawsze, chociaż wczesne statystyki ujawniły, że Afroamerykanie i Latynosi stanowili 51% wszystkich mężczyzn i kobiet zarażonych wirusem HIV, łaźnie Mt. Morris w Harlemie, odwiedzane głównie przez ciemnoskórą klientelę, nie zostały zamknięte podczas kryzysu związanego z AIDS. Taka decyzja, jak sugeruje pisarka i aktywistka Sarah Schulman, wynikała raczej z politycznych niż prozdrowotnych motywów: to, że zamknięto jedynie łaźnie odwiedzane przez białych mężczyzn, wynikało z homofobii afroamerykańskich i latynoskich radnych, którzy nie przyjmowali do wiadomości, że w ich społecznościach żyją geje (1994: 115-119).

Łaźnie Mt. Morris przetrwały do 2003 r., jednocześnie funkcjonując jako schronisko dla bezdomnych mężczyzn, co ukazuje, jak wzrost homofobii towarzyszący AIDS spowodował zwarcie szyków przez gejów i bezdomnych w walce przeciw neoliberalnemu miastu. Charles George Taylor, częsty bywalec łaźni, tak to wspomina:

> Za jedyne 15 dolarów za noc, wliczając w to pięciodolarową kaucję zwrotną, osoby bez dachu nad głową i dostępu do bieżącej wody miały zapewniony wieczorem własny pokój, bez ponoszenia ryzyka nocowania w jednym z niebezpiecznych nowojorskich schronisk. Wyczerpanym, utrudzonym, ubogim i często heteroseksualnym mężczyznom nie przeszkadzały pedały wałęsające się w poszukiwaniu szybkich numerków [...]. Cieszyli się, że mają w lecie klimatyzację, a w zimie ogrzewanie. Pedałom też nie przeszkadzało, że dzielą przestrzeń z bezdomnymi

[10] W niektórych gejowskich łaźniach znajdowały się sale filmowe, a wystrój wnętrz symulował zewnętrzny miejski świat publicznych toalet, parków i kin; zapraszano zespoły muzyczne i piosenkarzy, rozdawano darmową prasę gejowską i regularnie oferowano testy w kierunku chorób wenerycznych. w latach 80. ofertę uzupełniono o siłownie i sale treningowe (Bérubé 2003: 74-5).

[11] Problem ten bardziej szczegółowo opisuje CiscoRobco w tekście *History of St. Marks Baths 25 years later*.

w Mt. Morris [...]. Homo nie mieli nic przeciwko lumpom, chociaż zawsze istniało ryzyko podłapania grzybicy czy HIV. (2007)

Podczas gdy historia Mt. Morris Baths nosi znamiona wyjątkowości i niepowtarzalności, geje i bezdomni należeli do grup o najwyższym wskaźniku zakażeń HIV. To na nich znacząco wpłynęła gentryfikacja okolic Dolnego Manhattanu zamieszkanych przez imigrancką klasę robotniczą. W ciągu kilku lat to miejsce alternatywnej działalności artystycznej oraz centrum gejowskiej kultury seksualnej zostało poddane homogenizującym siłom rynku i kultury głównego nurtu. „Oczywiste jest – argumentowała Schulman w 2007 r. we wstępie do *Rat Bohemia* – że wysoka śmiertelność z powodu AIDS w mojej okolicy była głównym czynnikiem gwałtownej gentryfikacji w East i West Village" (1995:7). Ludzie, którzy umierali z powodu AIDS, zwalniali niskoczynszowe mieszkania, często pozbawiając dachu nad głową żyjących partnerów, nieposiadających tytułu prawnego do lokalu[12]. Następnie, lokale te były wynajmowane już po cenach rynkowych bardziej zamożnym najemcom: zazwyczaj białym, heteroseksualnym parom, jak i gejom z klasy wyższej. Dlatego AIDS, by użyć słów Susan Sontag, „jest jednym z dystopijnych zwiastunów globalnej wioski" (179), społecznej, ekonomicznej i seksualnej transformacji przestrzeni miejskiej. Fragmentaryzacja queerowej społeczności, wpisana w globalne procesy wywłaszczania i wysiedlania, stoi w sprzeczności z polityką uznania, której celem było przeciwdziałanie dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. Dzieje się tak dokładnie dlatego, że przestrzeń miejska jest bardziej podatna na działania sił opresji rasowej i klasowej niż na różnicę kulturową czy seksualną.

W pierwszej dekadzie epidemii społeczność LGBT bardzo się zjednoczyła pod szyldem wypracowania strategii samopomocy, samo-upełnomocnienia, profilaktyki zakażenia HIV oraz leczenia AIDS, a także efektywnej politycznej organizacji. Jednakże w połowie lat 90. ta jedność została złamana przez drugą falę epidemii HIV/AIDS. „Niewinnych nowojorczyków" zaalarmowano groźbą „zagrożenia zdrowia publicznego, którego przyczyną są osoby rozwiązłe, oddające się bez zabezpieczeń praktykom homoseksualnym" (cyt. za: Shepard 2010: 181). Dało to miastu wolną drogę do zamknięcia seks-lokali, zarówno dla osób hetero-, jak i homoseksualnych. Taka zmiana lokalnej geografii przyjemności uzyskała poparcie działaczy Gay and Lesbian HIV Prevention Activists (GALPHA), którzy podzielali opinię większości społeczeństwa na temat publicznego seksu. Uważali te praktyki za „autodestrukcyjne" i związane z wysokim ryzykiem zarażenia HIV (Charlinsky 2011: 12). Ich lekarstwem na nową falę epidemii była kontrola i monitorowanie miejsc publicznego seksu – rozwiązanie, które przez wielu zostało uznane za atak na wolność jednostki, za „moralną krucjatę" przeciw „seksualnym outsiderom" (Bérubé, cyt. za: Shepard 2010: 200). Natomiast aktywiści powiązani z AIDS Prevention Action League (APAL) byli zwolennikami edukacji i działań na rzecz profilaktyki HIV. Wierzyli, że represywne działania narzucane przez władze przyniosą wręcz przeciwny skutek i ostrzegali, że „zamknięcie legalnych miejsc publicznego seksu tylko zachęci do aktywności na nabrzeżnych molach, na ulicach, w parkach, przejściach oraz innych niebezpiecznych miejscach" (cyt. za: Shepard 2010: 180) i wcale nie wyeliminuje niebezpiecznych praktyk seksualnych. W 1997 pojawił się antyasymilacyjny i antytożsamościowy SexPanic!, zbudowany na tradycji APAL ruch

[12] Od lat 40. XX wieku w stanie Nowy Jork obowiązuje tzw. *rent control*. Są to regulacje prawne zabezpieczające interesy zarówno najemcy, jak i właściciela nieruchomości, m.in. dotyczące widełek cen wynajmu w kamienicach czynszowych. Przy zmianie najemcy i podpisywaniu nowych umów stawki te często przestają obowiązywać i w rezultacie właściciel może wynająć mieszkanie po cenie rynkowej, dużo wyższej niż ta regulowana przez miasto.

aktywistów promujący seksualną różnorodność. Członkowie SexPanic! upolitycznili seks i przyjemność w obronie queerowych przestrzeni Manhattanu stopniowo poddawanych gentryfikacji i nadzorowi policyjnemu (Shepard 2010: 162, 191-192).

To napięcie między prywatyzacją seksualności i asymilowaniem się w strukturach heteronormatywności do dziś nie zostało zniwelowane. Wewnętrzny podział w łonie wspólnoty LGBTQ obraca się raczej wokół dyskusji na temat seksualnego obywatelstwa i małżeństw jednopłciowych jako miernika asymilacji. Prawniczka Katherine Franke zwróciła uwagę na to, że małżeństwo jednopłciowe, inwestując w reprodukcję „heteronormatywności prywatnej rodziny", prywatyzuje seks i bierze udział w delegitymizacji innych form pożądania, intymnych układów czy relacji seksualnych. Dlatego sfera publiczna, jak ostrzega Franke, „może stać się ostatnim bastionem wolności seksualnej" (2011: 157-158).

Batalia o zachowanie mola przy Christopher Street w West Village jako przestrzeni publicznej jest wymownym przykładem na to, że dzisiaj „podziały klasowe, rasowe i genderowe powodują rozłam w obrębie wielu nieheteronormatywnych społeczności na radykalnych odmieńców/queerów, potrzebujących przestrzeni publicznych, takich jak mola, oraz na zasymilowanych gejów, będących właścicielami nieruchomości i uczestniczących w kulturze konsumpcji" (Shepard, Smithsimon 2011: 115)[13]. Molo 45 (Pier 45), żywe miejsce gejowskiej kultury seksualnej na wolnym powietrzu w erze przed AIDS, stało się centralną sceną działań młodych queerów przeciwko przedefiniowaniu kulturowych i seksualnych funkcji tej przestrzeni dokonanemu przez Hudson River Park Trust. To prywatno-publiczne partnerstwo powstało w 1998 r., by przekształcić zdewastowane nabrzeże (obejmujące mola 25 do 97 przy Hudson Street) w tereny rekreacyjne dla nowojorczyków. Od dziesięcioleci, magazyny mieszczące się przy nabrzeżu West Side i okolice West Side Highway były miejscami spotkań dla mężczyzn pragnących seksu z innymi mężczyznami. Miejscami, w których rozwijała się żywa kultura queerowa, włączając w to ciemnoskórą młodzież gejowską i transgenderową, *drag queens*, prostytutki i bezdomnych queerów. Po II wojnie światowej mola służyły jako schronienie dla odmieńców, którzy mogli tutaj swobodnie funkcjonować, z dala od rygorów heteronormatywności. Co ważne, mola oferowały bezpieczne schronienie dla młodych bezdomnych osób, które uciekały od zbyt opresyjnych relacji rodzinnych i homofobicznych społeczności. W latach 70. i 80. XX w. nabrzeża były nie tylko miejscem wymiany seksualnej; jej uczestnicy obdarzali się także wzajemną troską i zaufaniem. Pomieszkujący na molach bezdomni odmieńcy organizowali się w „domy", czyli grupy wsparcia i rodziny z wyboru, w ten sposób zapewniając sobie wzajemną ochronę przed wykorzystaniem i przemocą ze strony wrogiego środowiska (Shepard, Smithsimon 2011: 105, 116)[14].

[13] Carlos Motta w rozmowie z Joshua Lubin-Levy'm wspomina, że „momentem, w którym możemy dostrzec spuściznę i wagę historii seksu publicznego, staje się spopularyzowanie imprez o takim charakterze, prywatnie organizowanych i promowanych on-line. Pomimo ich ekskluzywności i zorientowania na zysk, jak podkreśla autor, „owe imprezy seksualne stały się miejscami, w których seks publiczny nadal stanowi sposób nawiązywania kontaktów z innymi, co nie jest już możliwe w miejskiej przestrzeni publicznej". Zob. Carlos Motta i Joshua Lubin-Levy, *Petite mort: recollections of a queer public*.

[14] Edmund White w pamiętniku *City boy: my life in New York during the 1960s and '70s* wspomina zagrożenie przemocą, jakie towarzyszyło kulturze seksualnej na molach: „Słyszeliśmy o ciałach wyławianych z rzeki, o straszliwych okaleczeniach, morderstwach z samochodu (*drive-by murders*), ale nic nie mogło nas powstrzymać przed chodzeniem tam" (2009: 77).

Do późnych lat 80. XX w. wspólnoty skupione wokół mol na Manhattanie zostały zdziesiątkowane przez epidemię AIDS. Wielu uczestników publicznej kultury seksualnej jest zgodnych, że rozprzestrzenienie się AIDS miało kluczowe znaczenie dla zamykania tych miejsc (s. 123), co z kolei przyczyniło się do schyłku queerowej kontrpubliczności. Według autobiograficznej relacji Justina Antona Rosado, do lat 90. molo przy Christopher Street pozostało:

> jedynym miejscem w mieście, w którym mogliśmy się odnaleźć i być sobą bez skrępowania i bez lęku. Mogliśmy się śmiać, całować, paradować, cieszyć się, trzymać za ręce bez konieczności ukrywania naszej odmienności. We względnie ciepłe noce przebywały tam setki, czasem nawet ponad tysiąc młodych osób – bawiły się i cieszyły się życiem. Nocowali tutaj młodzi bezdomni, niektórzy wyrzuceni z domów, wiedząc, że będą nad nimi czuwać przyjaciele i że tu będą bezpieczni (Spośród wciąż rosnącej liczby bezdomnych młodych osób w Nowym Jorku, dziś szacowanej na 22 tysiące, ponad 35% uznaje się za lesbijki, gejów, biseksualistów i osoby transpłciowe – to właśnie oni najbardziej byli związani z nabrzeżnymi molami). (2008: 319)

Gentryfikacja w West Village przyniosła ze sobą wzmożone kontrole policyjne i profilowanie rasowe osób nieheteronormatywnych, które wyróżniały się nie tylko ciemnym kolorem skóry, ale były równocześnie ubogie, bezdomne i prawdopodobnie zakażone HIV[15]. W końcu, w późnych latach 90. XX w. i w pierwszej dekadzie lat dwutysięcznych, w wyniku interwencji nowoprzybyłych mieszkańców, dotyczącej bezpieczeństwa w sąsiedztwie, mola zostały ogrodzone, co Rosado wspomina tak:

> Policja aresztowała nas pod byle pretekstem – od oddawania moczu w miejscu publicznym, poprzez oskarżenia o zamiar prostytuowania się, aż po zarzuty włóczęgostwa. Innymi słowy, po prostu za chęć do życia [...] nasza przestrzeń przestała istnieć [...]. Nikt z nas nie wiedział, dlaczego tak się stało. Tych, których codzienne życie toczyło się wokół nabrzeżnych mol, nie raczono o niczym poinformować [...]. Mola przebudowano, nie pytając nas o zdanie. (2008: 320-321)

Walka o molo przy Christopher Street została podjęta w odpowiedzi na kampanię burmistrza Nowego Jorku, Rudolpha Giulianiego, na rzecz poprawy „jakości życia", zainicjowaną w latach 90. XX w. i kontynuowaną przez jego następcę, burmistrza Michaela Bloomberga, w latach dwutysięcznych. Odwołując się do zasady praworządności i porządku publicznego, polityka „jakości życia" miała na celu przeciwdziałanie pogarszającej się kondycji miasta poprzez sprawowanie moralnej kontroli nad zachowaniem nonkonformistycznych jednostek i odwrócenie uwagi od strukturalnego podłoża takich problemów, jak bezrobocie, brak infrastruktury mieszkaniowej czy przestępczość. Zamknięcie dostępu do molo wiązało się z usunięciem z przestrzeni publicznej grupy, której partykularna moralność wchodziła w konflikt z systemem norm szerszego społeczeństwa. Takie ujęcie problemu pozwoliło władzom miejskim na aktywny udział w nierzadko kontrowersyjnych

[15] Młode osoby LGBTQ w dzisiejszych czasach są szczególnie podatne na bezdomność. Jak pokazują statystyki z 2006 r., 26% tych, którzy się ujawnili, zostało zmuszonych do opuszczenia domów przez homofobicznych rodziców. Młode osoby LGBTQ stanowią 40% wszystkich bezdomnych w Stanach Zjednoczonych. Zob. Nicholas Ray, *Lesbian, gay, bisexual and transgender youth: an epidemic of homelessness* (2006: 1-2).

projektach rewitalizacji przestrzeni publicznej, przy czym winą za jej pogarszający się stan obarczono *de facto* grupy społecznie zmarginalizowane (Vitale 2008: 3).

Pozorne zatroskanie o jakość życia mieszkańców, prezentowane jako sposób na walkę z kryzysem w mieście, okazało się przesiąknięte homofobią. Pomimo tego, że żądania nowych mieszkańców West Village, aby zwiększyć nadzór policyjny i w ten sposób celowo „oczyścić" okolicę, mogły się wydawać uzasadnione ich prawem własności do nieruchomości, to Lauren Berlant i Michael Warner wysuwają przekonujący argument, że „nie powinniśmy mylić klasy obywateli z klasą właścicieli nieruchomości [ponieważ] prawo do miasta rozciąga się również na tych, którzy z niego korzystają" (1999: 365). Na podstawie reprezentowanego przez władze miejskie neoliberalnego zarządzania różnicami społecznymi młodym bezdomnym osobom o ciemnym kolorze skóry, zamieszkującym czy też spędzającym czas na molo, odmówiono prawa dostępu do przestrzeni przez nich użytkowanej[16]. Rosado wspomina, że to wywłaszczenie queerów dokonywało się stopniowo, począwszy od lat 90. XX w. Znikały „samochody pomocy społecznej, wyposażone w łazienki i mobilne kliniki [...] [które] dostarczały nam prezerwatyw, owoców, soku, miejsca do odpoczynku, testów na HIV, badań kontrolnych i doradztwa, podobnie jak skierowań do schronisk oraz udziału w Transitional Living Program" (2008: 320)[17]. Przy okazji otwarcia zrewitalizowanego Christopher Pier w 2003 r., zarząd Hudson River Park wprowadził godzinę policyjną od pierwszej w nocy oraz wzmocnił patrole na molach. W reakcji na te dyscyplinujące działania, bezdomne ciemnoskóre osoby LGBTQ, pod przywództwem FIERCE[18], lokalnej grupy na rzecz sprawiedliwości społecznej i członka Sojuszu na Rzecz Prawa do Miasta[19], zorganizowały protest przeciwko przesiedleniu z jedynego dostępnego dla nich miejsca, w którym czuły się one bezpiecznie. Ich działania zakończyły się sukcesem. Odwołując się do idei prawa do miasta, działacze żądali prawa głosu w sprawie przebudowy nabrzeża, jak też równego dostępu do wyremontowanych mol. Systematycznie uczestniczyli w posiedzeniach zarządu wspólnoty i apelowali do władz miasta o taką politykę „jakości życia", która by uznawała ich za pełnoprawnych uczestników wspólnoty w West Village, na równi z nowoprzybyłymi mieszkańcami i właścicielami firm prywatnych (Ross 2008)[20]. Tym, co uczyniło molo miejscem bezpiecznym dla bezdomnych ciemnoskórych osób LGBTQ, było przywrócenie w 2006 r. dostępu do usług socjalnych, który lata wcześniej zablokowano w wyniku nacisków ze strony policji i komitetów samoobrony mieszkańców.

---

[16] Więcej na temat młodych bezdomnych osób queer oraz publicznej kultury seksualnej pisze Robert Atkins w artykule *From Stonewall to Ground Zero*.

[17] Transitional Living Program dotyczy akcji wspierania osób bezdomnych poprzez oferowanie im tymczasowego pobytu w specjalnie do tego stworzonych ośrodkach.

[18] FIERCE to skrót od angielskich słów: Fabulous Independent Educated Radicals for Community Empowerment (Fantastyczni Niezależni Wykształceni Radykałowie na Rzecz Upełnomocnienia Społeczności).

[19] Założony w 2007 Sojusz na Rzecz Prawa do Miasta (The Right to the City Alliance) jest narodową siecią lokalnych organizacji, która przekształciła wezwanie do prawa do miasta w żądanie „sprawiedliwości społecznej, sprawiedliwości środowiskowej, sprawiedliwości dla imigrantów, sprawiedliwości rasowej oraz demokracji". Sojusz zajmuje się nie tylko sprawami mieszkaniowymi, ale innymi problemami generowanymi przez gentryfikację: zanikaniem przestrzeni publicznej, zamykaniem lokalnego biznesu, jak również zwiększaniem nadzoru policyjnego w różnych części miasta. Zob. Harmony Goldberg, *Building power in the city: reflections on the emergence of the Right to the City Alliance and the National Domestic Workers Alliance*.

[20] Co ciekawe, dzisiejsi mieszkańcy West Village, w przeważającej ilości biali geje należący do wyższej klasy średniej, zdają się dystansować od młodszych od siebie ciemnoskórych osób queer współtworzących publiczną kulturę seksualną na nabrzeżach Manhattanu (Schulman 2008: 8).

Podsumowanie

W miarę, jak postępowała rezydencjalna i handlowa gentryfikacja w latach 80. I 90. XX w., rozmaite grupy graczy miejskich zgłaszały roszczenia do przestrzeni publicznych Dolnego Manhattanu. Reprezentując partykularne interesy i żądania, władze lokalne, podobnie jak prywatni i korporacyjni inwestorzy, zaangażowały się w przekształcenie przestrzeni publicznych znanych ze swej żywej seksualnej kontrpubliczności. Likwidacja miejsc publicznych, oferujących alternatywne formy przyjemności i pożądania, była możliwa dzięki poparciu olbrzymiej części populacji miejskiej dla egzekwowania zasad praworządności, porządku i zdrowia publicznego. Technologie nadzoru wykorzystane w celu deseksualizacji przestrzeni publicznych były produktem ubocznym nie tylko homofobicznych lęków towarzyszących epidemii AIDS, ale również neoliberalnej polityki stymulowania wzrostu ekonomicznego przez władze Nowego Jorku. Jeśli zdefiniujemy prawo do miasta jako umożliwienie rozmaitym uczestnikom życia miejskiego prawa do stawienia czoła autorytarnym rządom i zorientowanemu na wzrost planowaniu miasta, staje się jasne, że epidemia AIDS wyprodukowała nowe formy pozbawiania praw obywatelskich, odsłaniając ograniczenia polityki różnicy jako strategii upełnomocnienia. Jeżeli niektórzy geje byli kołem napędowym gentryfikacji, inni stali się ofiarami radykalnej reorganizacji przestrzeni publicznych wraz z towarzyszącymi jej formami niesprawiedliwości przestrzennej. Niedawno, w przypadku nabrzeża przy Christopher Street, mogliśmy dostrzec zmianę w kierunku uznania „niezasymilowanej inności". Młode bezdomne i zarazem ciemnoskóre osoby LGBTQ zwróciły się do ideału polityki miejskiej Lefebvre'a, aby wbrew wykluczającym strategiom neoliberalnego miasta domagać się przysługującego im prawa do istnienia w przestrzeni publicznej.

Tłumaczenie z języka angielskiego: Agnieszka Zembrzuska i Aneta Dybska

Bibliografia

Atkins, Robert. 2007. *From Stonewall to Ground Zero*. W: (red.) Berman, Marshal, Berger, Brian. *New York Calling: from Blackout to Bloomberg*. London: Reaktion Books, s. 253-265.

Berlant, Lauren, Warner, Michael. 1999. *Sex in Public*. W: (red.) During, Simon. *The Cultural Studies Reader*. London: Routledge, s. 354-367.

Bérubé, Allan. 2011. *Resorts for Perverts: a History of Gay Bathhouses*. W: (red.) D'Emilio, John, Freedman, Estelle B. *My Desire for History: Essays in Gay, Community, and Labor History*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, s. 67-81.

Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*. New York: Basic Books.

Charlinsky, Joel. 2011. *Sexual Culture*. W: (red.) Motta, Carlos, Lubin-Levy, Joshua. *Petite Mort: Recollections of a Queer Public*. New York: Forever and Today, Inc., s. 15-19.

CiscoRobco. *History of St. Marks Baths 25 Years Later*. „Back in the Gays.com." 24.12.2010. http://t.co/BJT76G9; dostęp: 15.07.2014.

Delany, Samuel R. 1989. *The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1957-1965*. New York: Plume.

- - -. 1999. *Times Square Red, Times Square Blue*. New York: New York University Press.

Dikec, Mustafa. 2009. *Justice and the Spatial Imagination*. W: (red.) Marcuse, Peter, et al. *Searching for the Just City: Debates in Urban Theory and Practice*. London: Routledge, s. 72-88.

Dybska, Aneta. 2011. *Gentrification and Lesbian Subcultures in Sarah Schulman's "Girls, visions and everything"*. W: „Polish Journal of American Studies" 5, s. 99-110.

Franke, Katherine. 2011. *Public Sex, Same-sex Marriage, and the Afterlife of Homophobia*. W: (red.) Motta, Carlos, Lubin-Levy, Joshua. *Petite Mort: Recollections of a Queer Public*. New York: Forever and Today, Inc., s.156-158.

Fraser, Nancy. 1990. *Rethinking the Public Sphere: a Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*. W: „Social Text" 25/26, s. 56-80.

Goldberg, Harmony. 2010. *Building Power in the City: Reflections on the Emergence of the Right to the City Alliance and the National Domestic Workers Alliance*. W: (red.) Hughes, Craig, Peace, Stevie, van Meter, Kevin. *Uses of a whirlwind: movement, movements and contemporary radical currents in the United States*. Oakland: AK Press, s. 97-108.

Harvey, David. 2008. *Right to the City*. „New Left Review" 53, s. 23-40.

Knox, Paul L. 2011. *Cities and Design*. London: Routledge.

Lees, Loretta, Slater, Tom, Wyly, Elvin. 2008. *Gentrification*. New York: Routledge.

Lefebvre, Henri. 2003 [1970]. *The Urban Revolution*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- - -. 2009 [1979]. *Space: Social Product and Use Value*. W: (red.) Brenner, Neil, Elden, Stuart. *State, Space, World: Selected Essays*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Miller, Kristine F. 2007. *Designs on the Public: Private Lives of New York's Public Spaces*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mitchell, Don. 2003. *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*. New York: The Guilford Press.

Motta, Carlos. 2011. Wywiad z Joshuą Lubin-Levy. *Petite Mort: Recollections of a Queer Public*. W: (red.) Motta, Carlos, Lubin-Levy, Joshua. *Petite Mort: Recollections of a Queer Public*. New York: Forever and Today, Inc., s. 8-13.

Purcell, Mark. 2002. *Excavating Lefebvre: The Right to the City and its Urban Politics of the Inhabitant*. W: „GeoJournal" 58, s. 99-108.

Ray, Nicholas. 2006. *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Youth: An Epidemic of Homelessness*. New York: National Gay and Lesbian Task Force Policy Institute and the National Coalition for the Homeless.

Rosado, Justin Anton. 2008. *Corroding our Quality of Life*. W: (red.) Bernstein Sycamore, Mattilda. *That's revolting! Queer strategies for resisting assimilation*. New York: Soft Skull Press, s. 317-328.

Ross, Glo. 2008. *Youth Fight Displacement and Win!: FIERCE Youth in New York City Build Coalitions to Challenge Privatization*. „Resist: Funding Social Change Since 1967" 1.03.2008. http://www.fiercenyc.org/media/mentions/youth-fight-displacement-and-win; dostęp: 15.07. 2014.

Schulman, Sarah. 2008. „Introduction." *Rat Bohemia*. Vancouver: Arsenal Pulp Press, s. 5-10.

- - -. 1994. *My American History: Lesbian and Gay Life During the Reagan /Bush Years*. New York: Routledge.

- - -. 2008 [1995]. *Rat Bohemia*. Vancouver: Arsenal Pulp Press.

- - -. 2012. *The Gentrification of the Mind: Witness to a Lost Imagination*. Berkeley: University of California Press.

Shepard, Benjamin, Smithsimon, Greg. 2011. *The Beach Beneath the Streets: Contesting New York's Public Spaces*. Albany, NY: State University of New York Press.

Shepard, Benjamin. 2010. *Queer Political Performance and Protest: Play, Pleasure, and Social Movement*. New York: Routledge.

- - -. 2011. *Dancing in the Street: Contested Public Spaces and the History of Queer Life*. W: „Dissentmagazine.org" 24.07.2011. http://www.dissentmagazine.org/online_articles/dancing-in-the-streets-contested-public-spaces-and-the-history-of-queer-life; dostęp: 15.07.2014.

Sontag, Susan. 1999. *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*. Tłum. J. Anders. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Taylor, Charles George. 2007. *The Last of the Great Bath Houses*. „Charles George Taylor, Wire Hangers" 13.03.2007. https://charlestaylor.wordpress.com/2007/03/13/homoless-solutions/; dostęp: 15.07.2014.

Treichler, Paula A. 1987. *AIDS, Homophobia, and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification*. W: „October" 43, Special Issue on *AIDS: Cultural Analysis, Cultural Activism*. s. 31-70.

Vitale, Alex S. 2008. *City of Disorder: How the Quality of Life Campaign Transformed New York Politics*. New York: New York University Press.

White, Edmund. 2009. *City Boy: My Life in New York During the 1960s and '70s*. New York: Bloomsbury USA.

Young, Iris Marion. 2004. *The Ideal of Community and the Politics of Difference*. W: (red.) Farrelly, Colin. *Introduction to Contemporary Political Theory: a Reader*. London: Sage Publications, s. 195-204.

USA HIV& AIDS Statistics Summary. 2013. AVERT. http://www.avert.org/usa-hiv-aids-statistics.htm; dostęp: 15.07.2014.

Made in Sachsenhausen. Rekontekstualizacja i reapropriacja odwróconego różowego trójkąta wśród grup gejowsko-lesbijskich w Ameryce Północnej jako przykład kradzieży symbolicznej

Kornelia Kajda i Tomasz Michalik

Uniwersytet Adama Mickiewicza

[Artkuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, tutaj.]

Procesy rekontekstualizacji oraz reapropriacji w kontekście dyskursów dotyczących mniejszości seksualnych uznawane są za podstawowe zabiegi umożliwiające znoszenie narzucanych na tą grupę stygmatów. W odniesieniu do wspomnianych procesów, niniejsza praca podejmuje problematykę zmiany konotacji oraz znaczenia silnie uwarunkowanego historycznie symbolu różowego trójkąta. Autorzy poprzez prześledzenie różnych kontekstów, w których współcześnie występuje wspomniany symbol – komemoracyjnych, emancypacyjnych oraz związanych z kulturą pop – podejmują refleksję nad konsekwencjami związanymi z dążeniami do odłączenia różowego trójkąta od symboliki holocaustowej. Poprzez zastosowanie metafory kradzieży dodatkowo podjęta zostaje próba zwrócenia uwagi na fakt, że ograniczenia dotyczące prawa własności dotyczą nie tylko przedmiotów materialnych, ale również wartości symbolicznych. Praca w oparciu o koncepcję performatywności aktów mowy J. Butler, reapriopriacji w ujęciu A. Crooma oraz Goffmanowskie rozumienie piętna zawiera analizę sposobów wykorzystywania symbolu różowego trójkąta w ramach współczesnych dyskursów tworzonych w USA. Główne pytanie stawiane przez autorów dotyczy kwestii własności. Do kogo zatem współcześnie należy różowy trójkąt – do byłych więźniów, dla których jest on piętnem, do środowisk LGBT noszących go z dumą, czy może do użytkowników współczesnej kultury, używających go jako dodatek do różnego rodzaju gadżetów?

Słowa kluczowe: *różowy trójkąt, symbolika, holocaust, piętno, popkultura*

Wprowadzenie – holocaustowy szaberek

Po raz pierwszy na motyw kradzieży symbolicznej natrafiliśmy, poznając historię pomnika Prometeusza postawionego w Prypeci nieopodal Czarnobyla. Opowieść o szlachetnym zrabowaniu ognia została wykorzystana w czasach powstawania elektrowni jako symbol spełnienia mitologicznego dziedzictwa i tryumfu człowieka nad energią. Po tragicznym kwietniu 1986 roku ten sam pomnik – przeniesiony z miasteczka w pobliże elektrowni – przestał oznaczać chwałę i szlachetność Prometeusza, nawiązując raczej do tragicznych skutków postępowania jago brata Epimeteusza, który według mitologii otworzył puszkę Pandory. O ile więc Prometeusz zdołał oszukać bogów, wykradając im ogień, o tyle – w przypadku Czarnobyla – równocześnie sam został oszukany przez ludzi, którzy skradli jego tryumf i przekuli w hańbę poprzez umieszczenie monumentu w kontekście zniszczonego reaktora (*Czarnobyl*). Niezmieniona forma pomnika posłużyła raz za powód dumy, innym zaś razem za znak klęski. W niniejszym tekście chcielibyśmy podjąć refleksję nad złożoną relacją pomiędzy kradzieżą symboliczną, zjawiskiem reapropriacji oraz procesem rekontekstualizacji,

rozpatrując je w odniesieniu do dyskursów tworzonych przez mniejszości seksualne – gejowskie i lesbijskie – wokół Holocaustu[1].

Samo zagadnienie rabunków w kontekście miejsc pamięci o Shoah stanowi problem, który – jak się wydaje – za sprawą kradzieży w 2009 roku napisu znad bramy wejściowej do byłego obozu Auschwitz i wszedł w Polsce do ogólnospołecznej debaty oraz świadomości. O ile sprawców tego czynu jednoznacznie potępiono (Sidorowicz 2010), o tyle nieco więcej dylematów pojawia się w nawiązaniu do doniesień prasowych o próbie wywiezienia w charakterze relikwii drutu z Auschwitz przez Włocha, którego ojciec zginął we wspomnianym obozie (*Próbował wywieźć drut kolczasty z Auschwitz* 2012), czy nieudanego przemytu fragmentów łyżek, ostrzy noży czy nożyczek zebranych z ziemi na terenie Auschwitz II Birkenau przez małżeństwo z Izraela (*Zapadł wyrok w sprawie kradzieży* 2012). W ramach tej pracy zamierzamy zastanowić się nad jeszcze innym zjawiskiem, a mianowicie, co dzieje się, kiedy z terenu byłego obozu koncentracyjnego wynoszone są nie tyle materialne przedmioty, ale symbole? Czy jest to rodzaj niewinnego holocaustowego szaberku[2]? Niniejszy artykuł prezentuje analizę sposobów wykorzystywania symbolu odwróconego różowego trójkąta przez społeczności homoseksualne w USA. Autorzy podejmują w nim refleksję nad konotacją oraz denotacją wspomnianego symbolu. Tekst poprzez zestawienie historycznych, jak i współczesnych sposobów wykorzystywania reprezentacji odwróconego różowego trójkąta, jest próbą uchwycenia zjawiska kradzieży symbolicznej poprzez refleksję nad rekontekstualizacją oraz reapropriacją jednego z symboli holocaustowych.

W pierwszej kolejności zostaną przedstawione informacje związane ze znaczeniem różowego trójkąta w odniesieniu do obozów koncentracyjnych oraz ideologii nazistowskiej. Następnie zaprezentowana zostanie problematyka jego współczesnego wykorzystywania. Część trzecia – w nawiązaniu do przeszłego, jak i obecnego sposobu używania różowego trójkąta – zawiera omówienie kontekstów, w jakich występuje wspomniany symbol. W dalszej kolejności przedstawiona zostanie koncepcja kradzieży symbolicznej. W końcowej części artykułu dokonano analizy roli praktyk emancypacyjnych, komemoratywnych, a także kultury pop w procesie zmiany konotacji oraz denotacji wspomnianego symbolu.

Różowy paragraf

Historia odwróconego trójkąta, który dziś jest jednym z symboli emancypacji środowisk gejowskich i walki o ich równouprawnienie rozpoczyna się podczas II wojny światowej w nazistowskich Niemczech. Paragraf 175 Kodeksu Karnego, na mocy którego skazywano homoseksualistów (mężczyzn), został wprowadzony w 1871 roku wraz z proklamowaniem Cesarstwa Niemieckiego i określał homoseksualizm mężczyzn na równi z zoofilią jako „nierząd przeciw naturze karany więzieniem"

[1] W prezentowanej pracy używamy terminu Holocaust nie tylko w rozumieniu eksterminacji Żydów, ale w znaczeniu szerszym zaproponowanym przez Daniela Levvego i Natana Sznaidera w *The Holocaust and Memory in the Global Age* (2004), jako uniwersalnego symbolu zła wykorzystywanego przez różne grupy, nie tylko w kontekście II wojny światowej. Ze względu na to, że głównym przedmiotem refleksji niniejszej pracy są praktyki społeczne, stosujemy kategorie pojawiające się w analizowanych źródłach – w tym pojęcie Holocaustu w znaczeniu eksterminacji mniejszości seksualnych.

[2] Posługując się metaforą kradzieży, chcemy nie tyle zwrócić uwagę na to, że jakiś czyn jest nielegalny i powinien zostać ukarany, co zauważyć podobieństwo samych czynności: kradzieży materialnej i symbolicznej w postaci „wynoszenia" i „przywłaszczania" sobie czegoś.

(Connelly 2010: 281). Po przejęciu władzy przez NSDAP został on zaostrzony poprzez dodanie paragrafu 175a (1935 rok). Na jego podstawie skazywano za domniemane lub jawne akty homoseksualne wielu mężczyzn (również niehomoseksualistów) na karę więzienia, a podczas II wojny światowej na zesłanie w obozach koncentracyjnych (Weseli 2007). Wraz z systemem nazistowskim rozpoczyna się historia różowego trójkąta, ponieważ to właśnie tym symbolem oznaczani byli homoseksualiści (lub osoby, u których podejrzewano skłonności homoerotyczne) w obozach koncentracyjnych (Weseli 2007: 427-428[3] . Różowy kolor dobrany został przez nazistów w sposób celowy. Miał on wskazywać na zniewieściałość oznaczonych nim mężczyzn i ich kobiece cechy. Dodatkowo różowy trójkąt był większy od trójkątów innego koloru. Najprawdopodobniej jego większy rozmiar miał na celu szczególne uwidocznienie osób homoseksualnych znajdujących się w obozie (Elman 1996). Homoseksualiści nie stanowili dla nazistów celu bezpośredniej eksterminacji. Szacuje się, że w obozach koncentracyjnych mogło ich zginąć od 5 do 10 tysięcy (choć niektóre statystyki wskazują na liczbę 15 tysięcy) osób, w większości z powodu różnych chorób, wygłodzenia lub tortur (Conelly 2010: 282). Według oficjalnej polityki nazistów homoseksualiści byli wtrącani do obozów koncentracyjnych w celu ich reedukacji. Pobyt w obozie miał zmienić ich zachowania seksualne. Homoseksualizm uważano za chorobę, którą można wyleczyć. Sposobami jej leczenia miały być np. regularne wizyty w obozowych „domach publicznych", w trakcie których zmuszano kobiety i skazańców spod paragrafu 175 do odbywania stosunków seksualnych. Stosowano również kastrację oraz zastrzyki z testosteronu, które miały na celu doprowadzenie skazańców do stanu „normalności" seksualnej, a także ukaranie ich za „nienormalne" zachowania seksualne (Elman 1996). Z kolei w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen homoseksualni mężczyźni trzymani byli w osobnych blokach. Musieli spać tylko w specjalnych koszulach nocnych z rękoma na kocu, aby strażnicy mogli dokładnie obserwować ich zachowanie i nie dopuścić do żadnego intymnego kontaktu między osobami dzielącymi pryczę. Dodatkowo w barakach homoseksualistów przez cały czas świeciło się światło, co także miało ułatwić kontrolę strażnikom, a więźniom znacznie utrudniało sen (Homocaust). Mimo tego, że homoseksualiści nie byli skazywani jednoznacznie na śmierć; podczas pobytu w obozie padali oni często ofiarą szczególnie złego traktowania. Ze względu na swe preferencje seksualne (oznaczone różowym trójkątem) znajdowali się bardzo nisko w hierarchii obozowej i rzadko mogli liczyć na pomoc współwięźniów. Naszyty na obozowym stroju symbol stygmatyzował ich nie tylko w oczach nazistów, ale także współwięźniów, którzy często nie akceptowali odmienności seksualnej. Różowy trójkąt stanowił piętno, które określało homoseksualistów także poza rzeczywistością obozową i wpływało na ich życie nawet po zakończeniu II wojny światowej. Zdarzało się, że homoseksualiści, którzy wyszli z obozu, żenili się i zakładali rodziny. Taki wybór miał zatuszować ich preferencje seksualne, które nadal były nieakceptowane przez społeczeństwo i państwo. Biorąc pod uwagę fakt, że w Niemczech paragraf 175 został zniesiony dopiero w 1994 roku, należy stwierdzić, że osoby homoseksualne nie tylko pozbawione były akceptacji, ale również przez długi czas po wojnie były zagrożone sankcjami prawnymi[4]. Zatem różowy trójkąt był sym-

[3] Początkowo homoseksualni mężczyźni oznaczani byli literą „A", która naszywana była na lewej piersi lub na nogawce spodni. Litera „A" oznaczała „Arschficker", co można przetłumaczyć jako „wkładający w tyłek". Niektórych oznaczano także dużą czarną kropką na ramieniu pasiaka i cyframi 175 napisanymi z tyłu ubrania (Homocaust).

[4] Według informacji przekazywanych w filmie *Paragraf 175* więźniowie skazani z tytułowego paragrafu nie mogli przyznawać się po wyjściu z obozu, za co zostali skazani. Co więcej, na uznanie ich za ofiary zbrodni nazistowskich musieli czekać jeszcze kilkadziesiąt lat po zakończeniu II wojny światowej, a pierwsze odszkodowania za straty poniesione podczas II Wojny Światowej zaczęły być im wypłacane w 2000 roku.

bolem, który w znaczny sposób przeniósł swoje znaczenie w przestrzeń pozaobozową. Mimo jego braku na piersi, już po odbyciu kary w obozie, nadal stygmatyzował, odciskając swoje piętno w psychice skazanego. Zmuszał go bowiem do ukrywania prawdziwych powodów zesłania do obozu[5]. Homoseksualizm kobiet traktowany był w inny sposób niż homoseksualizm mężczyzn. Różnica w pojmowaniu i traktowaniu lesbijek i gejów wynikała z tego, że naziści nie uznawali takiego zjawiska jak homoseksualizm kobiecy. W związku z tym, że wypierano je tak silnie ze społecznej egzystencji, nie istniał paragraf, który pozwalałby na skazywanie lesbijek za czyny homoseksualne. Taki stan rzeczy wynikał ze specyficznego pojmowania roli kobiety i kobiecości w ideologii nazizmu. Naziści uważali, że kobiety służą przede wszystkim jako narzędzie do reprodukcji a ich główną rolą społeczną jest rodzenie zdrowych obywateli Niemiec, zatem najważniejsza była dla nich rola kobiety jako matki. Sądzono również, że kobiety podejmują decyzje mniej świadomie niż mężczyźni (między innymi te dotyczące preferencji seksualnych). Wiązało się to z przekonaniem, że łatwiej można na kobiety wpłynąć i je zmienić, zatem nie trzeba było podejmować wobec nich tak bezpośrednich kroków prawnych (Weseli 2007: 426). Mimo to wiele homoseksualnych kobiet trafiało do obozów koncentracyjnych. Uznawano je wówczas za osoby asocjalne i oznaczano odwróconym czarnym trójkątem. Istotnym faktem związanym z czarnym trójkątem jest to, że oznaczał on także osoby przebywające w obozie za morderstwa, kradzieże, prostytucję, włóczęgostwo oraz stosunki seksualne pomiędzy osobami rasy aryjskiej i Żydami. Zatem samo oznaczenie nie było tak jednoznaczne jak w przypadku mężczyzn, dlatego lesbijki były często „niewidoczne” w ramach struktur obozowych (Elman 1996).

Różowy trójkąt – (u)życia poholocaustowe

Wyzwolenie obozów koncentracyjnych oraz zakończenie II wojny światowej nie wiązało się z zaprzestaniem używania symboliki stworzonej przez nazistów. Przykładowo, powołany w 1946 roku Polski Związek Byłych Więźniów Politycznych Hitlerowskich Więzień i Obozów Koncentracyjnych jako swój symbol ustanowił czerwony trójkąt z literą „P” na tle obozowego pasiaka (Polski Związek Byłych Więźniów). O ile jednak – poprzez tę decyzję – symbol czerwonego trójkąta na trwałe został wpisany w dyskurs martyrologiczny, o tyle w przypadku różowego trójkąta możemy zauważyć swoisty dwugłos w sposobach jego wykorzystywania. Pierwszym z kontekstów, w jakim pojawia się wspomniany symbol, jest sfera pamięci. W Stanach Zjednoczonych upamiętnianie za pomocą różnego rodzaju pomników homoseksualistów, którzy zginęli w obozach koncentracyjnych, rozpoczyna się w latach 90. XX wieku[6]. Większość ze wspomnianych monumentów oparta jest na motywie różowego trójkąta. Przykładami tego rodzaju prac mogą być pomniki w Anchorage na Alasce (odsłonięty w 1999 roku) czy w San Francisco (1999) (The Gay Holocaust). Pierwszy z nich – znajdujący się na lokalnym cmentarzu – ma postać grafitowej płyty nagrobnej z napisem „Your Spirit Lives on, in Love, Peace and Pride” i z różowym trójkątem umieszczonym w jej lewym górnym rogu. Pomnik powstały w San Francisco jest natomiast projektem większym i składa się z 15 kamiennych steli przeciętych w taki sposób, że ich powierzchnia górna ma kształt trójkątów. W zamyśle autorów, każdy z grafitowych słupów ma symbolizować kolejne 1000 homoseksualnych ofiar obozów zagłady. Monumenty te – co warto zauważyć – stają się symbolem nie tylko dla społeczności ge-

[5] Na podstawie wywiadów z filmu *Paragraf 175* w reżyserii Roba Epsteina i Jeffreya Friedmana z 2000 r.

[6] W Europie proces ten rozpoczęto już w latach 80. Przykładami wspomnianych monumentów mogą być: pomnik w Mathausen (odsłonięty w 1984 roku), Dachau (odsłonięty w 1985) czy w Amsterdamie (odsłonięty w 1987).

jowskich, ale są również wykorzystywane w dyskursach pamięci tworzonych przez grupy lesbijskie, biseksualne czy transgenderowe. Oprócz wspomnianych powyżej pomników, przykładem takiego typu projektu może być „Gay & Lesbian Holocaust Memorial – Green Park" w Sydney, gdzie różowy trójkąt służy zarówno upamiętnieniu gejów, jak i lesbijek (*Gay and Lesbian Holocaust Memorial*). Charakterystyczny dla omawianego dyskursu pamięci jest fakt, że choć symbol ten pojawia się w kontekście różnego rodzaju monumentów, praktycznie nie powraca w przestrzeń Zagłady (*Homoseksualiści oddali hołd ofiarom Holokaustu* 2005)[7] – tak jak ma to miejsce za sprawą byłych więźniów politycznych, którzy wracają z symbolem czerwonego trójkąta podczas różnego rodzaju uroczystości w miejscach pamięci w byłych obozach koncentracyjnych i obozach zagłady. W przeciwieństwie do tej sytuacji różowy trójkąt jest obecnie chętnie noszony w zupełnie innym znaczeniu – emancypacyjnym – przez nie-więźniów. Drugi z kontekstów dotyczy ruchów gejowskich powstałych w latach 70. W Stanach Zjednoczonych. Środowiska te za jeden ze swoich symboli uznały odwrócony różowy trójkąt (Elman 1996). Symbol ten szybko stał się znakiem walki o wolność i godność dla mniejszości seksualnych. Obok tęczowej flagi został on uznany za jeden z głównych symboli międzynarodowego ruchu emancypacyjnego (*LGBT na świecie i w Polsce*). Przejęcie odwróconego różowego trójkąta w latach 70. I 80. XX wieku związane było z pojawiającymi się ówcześnie silnymi tendencjami zmierzającymi ku rewizji historii i ukazaniu jej również z perspektywy gejowsko-lesbijskiej. Homoseksualni działacze i działaczki starali się odnieść do wydarzeń z czasów II wojny światowej, by wskazać na pewne podobieństwa w traktowaniu mniejszości seksualnych jako ofiar oraz aby przypomnieć o ich prześladowaniach i ich tragicznych skutkach. Polityka „by nigdy nie zapomnieć" miała oznaczać, że homoseksualiści także posiadają swoją pamięć historyczną i uważają się za potomków swoich braci i sióstr zamordowanych w obozach koncentracyjnych (Stein 1998). Działania takie otworzyły równocześnie możliwość zupełnej rekontekstualizacji i przewartościowania nazistowskiego symbolu z przedmiotu hańby w znak dumy.

Trójkąt w kontekstach

Jak można zauważyć podczas czytania powyższych części artykułu, odwrócony różowy trójkąt pojawia się w kilku różnych kontekstach, zarówno czasowych, przestrzennych, jak i związanych z używającą go grupą. Na potrzeby tej pracy wyróżnić można pięć podstawowych kontekstów „życia" wspomnianego symbolu. Pierwszy z nich, kontekst obozowo-nazistowski, odnosi się do czasów związanych z II wojną światową i pierwotnego miejsca użytkowania odwróconego różowego trójkąta, tj. obozów koncentracyjnych. W tym przypadku symbol ten noszony był jedynie przez homoseksualnych mężczyzn (lub tych podejrzewanych/posądzonych o zachowania homoerotyczne) w ramach obozu koncentracyjnego, w którym odbywali karę za określone preferencje seksualne (lub podejrzenia o nie). Wtedy odwrócony różowy trójkąt narzucany był przez dominującą grupę (nazistów) mniejszości seksualnej i miał on na celu jej stygmatyzację. Zatem wówczas symbol ten odnosił się do konkretnej grupy osób (mężczyzn oskarżonych o homoseksualizm i skazanych na pobyt w obozie koncentracyjnym) i w jednoznacznie negatywny sposób miał on naznaczać tę mniejszość. Kolejne dwa konteksty, które można wyróżnić, ściśle łączą się ze sobą i związane są

[7] Akcję upamiętnienia mniejszości seksualnych w miejscu Zagłady mogliśmy obserwować w Polsce w 2005 roku, kiedy to grupa homoseksualistów – uczestników „Dni kultury dla tolerancji" – złożyła kwiaty pod ścianą śmierci w byłym obozie Auschwitz. Co interesujące, symbolem, który im towarzyszył podczas uroczystości była jednak tęczowa flaga, nie zaś różowy trójkąt.

z latami 70. I 80. XX wieku i walką o równouprawnienie. W latach 70. odwrócony różowy trójkąt stał się symbolem ruchu wyzwolenia gejów zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (Stein 1998: 523). Pierwszy ze wspomnianych kontekstów dotyczy ponownego przyjęcia przez homoseksualistów mężczyzn różowego trójkąta jako symbolu ich oznaczającego. Wówczas nastąpiła zmiana w rozumieniu i postrzeganiu trójkąta i nadanie mu nowej wartości – miał przypominać czasy wojenne i ówczesne konsekwencje prześladowań homoseksualistów (komemoracja), ale przede wszystkim miał symbolizować walkę o równouprawnienie i szacunek. Nie zmieniała się natomiast grupa oznaczana tym symbolem, nadal byli to homoseksualni mężczyźni. Wraz z przejęciem odwróconego różowego trójkąta przez środowiska lesbijskie następuje kolejna zmiana kontekstu dla tego symbolu. Tym razem oznacza on walkę o równouprawnienie (odnosi się zatem do kontekstu opisanego wyżej w tym akapicie), ale za pomocą niego walczy już grupa niezwiązana z odwróconym różowym trójkątem w sposób bezpośredni. Jak zaznaczyliśmy w tekście, lesbijki oznaczane były w obozach koncentracyjnych czarnym, a nie różowym trójkątem, zatem przejęcie przez nie tego symbolu od społeczności gejów sygnalizuje w tym wypadku, że zmienia się grupa początkowo nim oznaczana, lecz mimo wszystko pozostaje ona związana z grupą pierwotną poprzez określoną tożsamość seksualną. Następny kontekst, w którym pojawia się odwrócony różowy trójkąt, to komemoracja. Odnosi się on zarówno do grup gejowskich, jak i lesbijskich. Obie grupy traktują ten symbol jako upamiętniający tych, którzy zginęli w obozach z powodu swojej tożsamości seksualnej. Traktowanie odwróconego różowego trójkąta jako znaku pamięci uwidacznia się poprzez umieszczanie go na pomnikach i w innych miejscach pamięci, które mają symbolizować i czcić pamięć homoseksualnych ofiar II wojny światowej.

Ostatnim kontekstem, który wyróżniliśmy, jest ten związany z pop-kulturą (omówiony w dalszej części tekstu). W tym wypadku odwrócony różowy trójkąt nie odnosi się już do swego oryginalnego znaczenia związanego z Holocaustem i napiętnowaniem homoseksualnych mężczyzn, pozbawiony jest on także znaczenia nadanego mu w latach 70. I 80. XX wieku – komemoracji i równouprawnienia. Dodatkowo, rozpowszechnienie tego symbolu w masowej kulturze konsumpcyjnej sprawiło, że przestał on odnosić się do grupy związanej z homoseksualną tożsamością seksualną. W kontekście pop-kulturowym odwrócony różowy trójkąt traci także swoje pierwotne znaczenie i może być noszony przez każdego, bez względu na tożsamość seksualną i wyznawane podglądy.

Kradzież symboliczna – ujęcie modelowe

Przedstawiając koncepcję kradzieży symbolicznej w szczególny sposób, chcielibyśmy zwrócić uwagę na zmiany dokonujące się w konotacji oraz denotacji symbolu odwróconego różowego trójkąta w ramach procesu rekontekstualizacji oraz reapropriacji. Poprzez konotację rozumiemy „dodatkowe, niedefinicyjne treści kojarzone z wyrazem przez użytkowników danego języka" (*Słownik Języka Polskiego PWN*). Denotatem zaś określamy „osobę lub przedmiot będący odniesieniem przynależnej mu nazwy" (*Słownik Języka Polskiego PWN*). Zjawisko rekontekstualizacji w przyjętym w ramach tego tekstu rozumieniu odnosi się do zmiany kontekstu postrzegania danego znaku, prowadzącej do jego nowego odczytania (Bernstein 1973: 30-33). Reapropriacja oznacza natomiast proces, w wyniku którego określenia pejoratywne stają się akceptowane społecznie ze względu na przejęcie ich przez grupy opresjonowane (Croom 2011). Powyższe definicje w odwołaniu do problematyki podejmowanej w ramach tej pracy pozwalają na skategoryzowanie kontekstów, w których występ-

puje różowy trójkąt w następujący sposób: zjawisko rekontekstualizacji dotyczy dwóch z opisanych fenomenów – praktyki upamiętniania za pomocą różowego trójkąta oraz jego wejścia w obszar kultury pop. Proces reapropriacji związany jest natomiast z działaniami ruchów emancypacyjnych lat 70. XX wieku, w wyniku których dotychczasowy symbol hańby, poprzez przejęcie go przez grupy opresjonowane, zyskał status symbolu akceptowanego społecznie.

Proponowana w ramach niniejszego artykułu koncepcja kradzieży symbolicznej dotyczy zmian zarówno w konotacji, jak i w denotacji symbolu różowego trójkąta w stosunku do jego pierwotnego znaczenia nadanego podczas II wojny światowej. Zmianę wartości wspomnianego symbolu zauważamy w dwóch przypadkach: w sytuacji komemoracji, w której symbol różowego trójkąta nadal oznacza homoseksualnych mężczyzn, lecz jego postrzeganie staje się pozytywne (pamięć o zmarłych jako coś dobrego) oraz w odniesieniu do praktyk emancypacyjnych, w wyniku których różowy trójkąt nadal jest używany przez homoseksualistów, jednak w procesie reapropriacji przestaje on być stygmatem. Zmiana denotatu dotyczy natomiast zjawiska przejęcia tego symbolu przez grupy lesbijskie, jak i transgenderowe – zarówno na poziomie upamiętniania (w sytuacji, gdy pomniki, w których wykorzystano motyw różowego trójkąta, odnoszą się do całej społeczności LGBT) oraz w kontekście emancypacyjnym (tu również różowy trójkąt jest wykorzystywany przez różne grupy), jak i w ramach kultury pop, gdzie przestaje być on związany z jakąkolwiek mniejszością seksualną, tracąc jednocześnie swoje odwołanie do Holocaustu. Proces kradzieży symbolicznej w ramach tego tekstu rozumiany jest zatem dwupoziomowo. Dotyczy on z jednej strony zawłaszczania wartości symbolu w ramach tej samej grupy – dla jednych homoseksualnych mężczyzn (byłych więźniów) różowy trójkąt jest znakiem hańby, dla innych zaś odnosi się do poczucia godności i dumy. Z drugiej zaś strony realizuje się poprzez zmianę odniesienia (denotatu) różowego trójkąta nie tylko w obrębie różnych mniejszości seksualnych (lesbijki oraz grupy transgendrowe), ale również poprzez bycie symbolem wykorzystywanym marketingowo w ramach kultury popularnej.

Wspomniane wieloaspektowe użytkowanie symbolu różowego trójkąta w obecnej rzeczywistości społeczno-kulturowej prowadzi do wielu pytań oraz dylematów. W niniejszym artykule pragniemy dokonać krytycznej refleksji zarówno nad, wydawać by się mogło, wykluczającą się postawą poszanowania pomięci o homoseksualnych ofiarach nazizmu, z jednoczesnym wykorzystywaniem symboliki obozowej w ramach ruchów emancypacyjnych, jak i marketingowym użyciem wspomnianego symbolu – sytuacją, gdy na specjalnych stronach internetowych można kupić: t-shirty, czapki basebolówki, kubki do kawy, emblematy do przypięcia na ubranie, naklejki na zderzak, paski, torebki, pokrowce na iphone'a z motywem różowego trójkąta.

Reapropriacja i dalsza stygmatyzacja?

Jak wykazaliśmy, odwrócony różowy trójkąt jako symbol oznaczający stygmatyzację i odrzucenie grup mężczyzn homoseksualistów podczas II wojny światowej, dziś – poprzez wykorzystanie go w ramach ruchów emancypacyjnych mniejszości seksualnych – zyskuje nowe życie znaczeniowe, które, choć nadal związane jest ze stygmatyzacją/piętnowaniem, nadaje temu procesowi zupełnie nowy charakter (tym razem pozytywny). Można tutaj zatem dostrzec, iż symbol narzucony na pewną grupę jako forma napiętnowania został przez tę grupę przejęty, a jego konotacja w drodze historycznych wydarzeń i renegocjacji uległa całkowitej zmianie, z negatywnej w pozytywną. Zjawi-

sko *przejęcia* samego symbolu od grupy stygmatyzującej przez grupę stygmatyzowaną oraz *zmiany* jego wartości nazywamy tutaj *reapropriacją*. Termin ten rozumiemy za A. D. Galinskym, K. Hugenbergiem, C. Groomem i G. Bodenhausenem, którzy reapropriację określają jako „wzięcie w posiadanie przez jednych tego, co było w posiadaniu innych", i używają tego terminu w sytuacji, w której „stygmatyzowane grupy przewartościowują zewnętrznie narzucane negatywne określenie poprzez samoświadome odniesienie siebie do tego określenia. Zamiast pasywnie akceptować konotowane negatywne znaczenie danego określenia, mówiący odrzuca krzywdzące znaczenia i poprzez reapropriację nasyca określenie pozytywnymi konotacjami" (Galinsky 2003: 222). Zatem owo przejęcie symbolu odwróconego różowego trójkąta i jego przewartościowanie przez grupę stygmatyzowaną można nazwać reapriopriacją. Dodatkowo reapropriacja związana jest z „odzyskiwaniem lub przeobrażeniem krzywdzącej mowy przez jej adresatów", o czym pisze Judith Butler w kontekście performatywności aktów mowy. Według wspomnianej autorki dzięki „rytualnemu łańcuchowi resygnifikacji" możliwe jest „»odwrócenie« mowy w innej postaci przeciw temu, kto jej użył, że słowa można cytować na przekór ich pierwotnym intencjom i skutecznie odwracać ich skutki" (Butler 2010: 23). Taka siła słów do przekształcania swych znaczeń wynika z tego, że stanowią one echo swych przeszłych znaczeń. Owe słowa będące zawsze w związku z przeszłością mogą mimo wszystko zostać użyte w nowych sytuacjach społecznych, kontkestach, zatem zmienia się konwencja, w której „działają" (Butler 2010: 63). Z jednej strony istnieją w związku z przeszłym kontekstem, a z drugiej odrywają się od niego i go reformułują. Jednakże samo przekształcenie wartościowania wpisanego w symbol i jego siła zależą w dużej mierze od „luki" między źródłowym i kolejnymi kontekstami, w których dane symbole są używane, dlatego skutki przekształcenia muszą zawsze wykraczać poza pierwotny zamiar nadawcy (Butler 2010: 24). Zatem odwrócony różowy trójkąt poprzez rekontekstualizację zyskuje nowe znaczenie lub wartościowanie. Używanie go przez współczesne osoby homoseksualne czy transgenderowe do sygnalizowania emancypacji stanowi z jednej strony oderwanie od pierwotnego kontekstu używania, ale z drugiej strony zachowany jest z nim związek poprzez oznaczanie grup marginalizowanych ze względu na swoją seksualność czy odtwarzaną płeć społeczno-kulturową. Pozostaje jednak pytanie, czy proces reapropriacji nie stanowi mimo wszystko dalszej stygmatyzacji marginalizowanej grupy poprzez odwoływanie się do nazistowskiego symbolu? Czy przekucie symbolu negatywnego w pozytywny poprzez jego rekontekstualizację i resygnifikację wystarczy, aby przestał on być noszonym na piersi piętnem?

Odnosząc się do zjawiska stygmatyzacji/piętnowania, należy na początku zastanowić się, czym ono jest. Erving Goffman, zaczynając swoją pracę na temat piętna, nawiązuje do jego znaczenia pochodzącego ze starożytnej Grecji. W kulturze tej osoby niemoralne, pozostające na marginesie społecznym oznaczane były „piętnem" – znakami wycinanymi lub wypalanymi na skórze – w celu ob.-wieszczenia statusu i przewinień jednostki (Goffman 2005: 31). Dziś – jak zauważa Goffman – termin ten stosuje się częściej do opisu samej hańby, a nie atrybutów, które mają na nią wskazywać (Goffman 2005: 31). Proces społecznej stygmatyzacji/piętnowania określany jest ogólnie jako naznaczenie jednostki czy grupy społecznej pewną cechą o charakterze negatywnym. Przy czym owa cecha wywołuje na tyle silne pejoratywne skojarzenia, że przesądza ona o tym, w jaki sposób określona jednostka czy grupa społeczna jest postrzegana przez innych. Proces ten jest silnie związany z redukcjonistycznym definiowaniem jednostek i grup społecznych i dewaluowaniem ich do negatywnej, wyróżniającej cechy (Kudlińska 2011). „Osoby stygmatyzowane to takie, które posiadają społeczny atrybut głęboko je dyskredytujący i które są postrzegane jako niepełnowartościowe

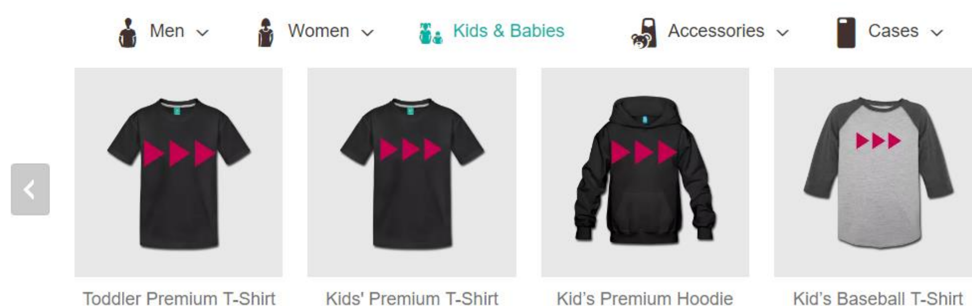
z tego właśnie powodu" (Goffman za Czykwin, *Stygmat* 2008: 15-16). Goffman podchodzi do piętna/stygmatu jako do znamienia, które naznacza osobę je noszącą (Dovidio 2007). Stygmat jest rezultatem negatywnej cechy, z którą kojarzona jest jednostka. Jest on na nią nakładany i wiąże się ze społecznymi oczekiwaniami wobec wyglądu czy zachowania osoby napiętnowanej. Nie jest to faktyczny opis jednostki, ale sposób, w jaki kreuje się rzeczywistość wokół niej (Czykwin, *Stygmat* 2008). W artykule chcielibyśmy położyć silniejszy nacisk na zaproponowane przez Goffmana znaczenie stygmatu/piętna odnoszące się do czasów starożytnej Grecji[8]. W takim podejściu piętno związane jest z atrybutem fizycznym wskazującym na „ułomność" społeczną jednostek. Zatem interesuje nas namacalne, widoczne wskazywanie tych, którzy mają być napiętnowani, piętno jako symbol. Odwrócony różowy trójkąt podczas II wojny światowej był symbolicznym wymiarem preferencji seksualnych homoseksualnych mężczyzn. W obozach koncentracyjnych stanowił o ich odmienności. Homoseksualność mężczyzn materializowana była poprzez symbol, który stał się piętnem wyraźnie oznaczającym złe czyny, za które skazano daną osobę. Różowy trójkąt był oznaką inności, zboczenia, a w konsekwencji często powodem śmierci. Lecz to, co niegdyś poniżało w obozie, jak i poza nim, oraz stanowiło piętno – niczym szkarłatna litera z powieści Hawthorne'a – noszone na piersi, dziś wykorzystywane jest w zupełnie innym kontekście. Symbol, który oznaczał zniewolenie i jednoznacznie określał negatywnie, aktualnie konotuje się z równouprawnieniem i uwolnieniem ze społecznych ram heteronormatywności. Mamy tutaj zatem do czynienia nie tylko ze zmianą wartości symbolu, ale także z pozornym zerwaniem z procesem stygmatyzacji. Warto zauważyć, że różowy trójkąt z powodu zatarcia swojej pierwotnej wartości i jej zmiany zyskał status symbolu, który kiedyś cechował negatywnie określoną grupę, współcześnie natomiast stał się jej oznaką w pozytywnym rozumieniu i „emblematem walki o równouprawnienie" (Remin 2012: unpaged). Homoseksualiści stygmatyzowani ze względu na swoją tożsamość seksualną i definiowani w obozach za pomocą różowego trójkąta, który stał się powodem do ich dalszego napiętnowania, dziś dalej używają tego symbolu do określania siebie i swojej postawy. Lecz tym razem różowy trójkąt poprzez proces reapropriacji zyskał znaczenie pozytywne, ma kojarzyć się z czymś dobrym, z walką o równouprawnienie. Nadal jednak pozostaje pytanie, czy do zniwelowania stygmatu wystarczy by był on nadawany nie przez oprawcę, ale by ofiary same zaczęły się nim oznaczać? Czy może takie zachowanie paradoksalnie byłoby oznaką największego tryumfu oprawcy, który sprawia, że ofiary nieprzymuszone przez nikogo zaczynają myśleć w kategoriach narzuconego im stygmatu? W naszym postrzeganiu odwrócony różowy trójkąt, mimo procesów zmiany wartości i znaczenia, którym uległ, nadal stanowi piętno dla noszących go homoseksualistów ze względu na to, że nie zerwał on ostatecznie ze swoim pierwotnym kontekstem używania. Omawiany symbol wciąż odnosi się silnie do nazistowskich obozów koncentracyjnych i pozycji więźniów homoseksualnych w nich przetrzymywanych. Obozowy kontekst używania, tak zakorzeniony w odwróconym różowym trójkącie, nie może zostać łatwo zniwelowany, gdyż źródło powstania symbolu jest ustalone i znane. W tym wypadku „luka", o której wspomina Butler (Butler 2010: 24), pomiędzy skutkami jakie wywołują słowa (w przypadku omawianym w artykule zamiast słów jest to symbol) a zamiarem z jakim zostały wypowiedziane po raz pierwszy, nie jest dostatecznie duża. Oznacza to, że symbol odwróconego różowego trójkąta nadal posiada swoje pierwotne, stygmatyzujące znaczenie. Jednakże za taką

[8] Niniejszy artykuł nie ma na celu metodologicznej rozprawy na temat kategorii stygmatu i piętna, dlatego kategorie te będą tutaj stosowane zamiennie. w celu rozwinięcia tematu różnicy pomiędzy piętnem a stygmatem odsyłamy do prac Elżbiety Czykwin *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana* oraz *Stygmat społeczny*.

próbę ostatecznego oddalenia się od źródłowego kontekstu używania i stworzenia nieprzewidywalnych przez nadawcę skutków postrzegamy pojawienie się odwróconego różowego trójkąta w kontekście pop-kultury, jako produktu masowego. Takie wykorzystywanie nazistowskiego symbolu jest możliwością złamania silnej relacji pomiędzy różowym trójkątem a homoseksualistami. Różne sposoby wykorzystywania wspomnianego symbolu w ramach kultury pop, która czyni go znakiem „dla większości", staną się przedmiotem refleksji w ostatniej części niniejszego artykułu.

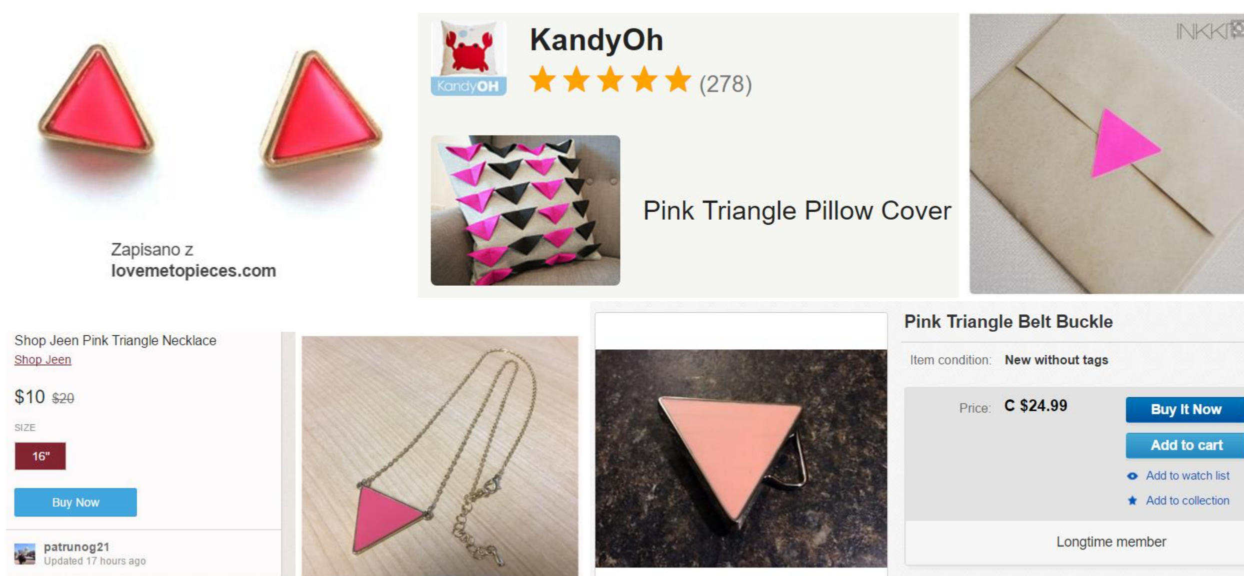
Pop-trójkąt

Symbol odwróconego różowego trójkąta pojawia się w amerykańskiej kulturze w wielu odmiennych kontekstach. Mamy z nim do czynienia nie tylko na pomnikach upamiętniających ofiary homoseksualne zamordowane podczas II wojny światowej, ale także w różnych przejawach, które dziś nazwalibyśmy pop-kulturowymi. Różowy trójkąt występuje jako element ozdobny na sprzączkach do paska, gdzie czasem inkrustowany jest błyszczącymi elementami, wyszywany jest na torebkach, naklejany na zderzaki samochodów, umieszczany na pokrowcach i naklejkach do telefonów, czy też przyczepiany jako dekoracja na czapkach baseballowych i wzór na t-shirtach. Produkty te skierowane są dla ogólnego odbiorcy. Za przykład takiej oferty mogą służyć gadżety sprzedawane na portalu *spreadshirt*, gdzie odnaleźć możemy bluzy, koszulki, kubki, bidony czy pokrowce na iPhona z motywem różowego trójkąta. W przypadku ubrań oprócz rozmiarów dla dorosłych istnieją również wersje dziecięce. Co ważne treści zawarte na stronie nie odnoszą się w żaden sposób do wykorzystywanej symboliki, natomiast przedstawiają informacje o dostępnych rozmiarach czy jakości użytego materiału[9]. Przykładem takiej oferty mogą być bluzy, koszulki, czapki, torby podręczne czy kubki zaprojektowane przez użytkownika portalu *Spreadshirt* używającego pseudonimu Jazzy-Designz (*Spreadshirt* 2013). W ramach oferty kupujący może również wykonać samodzielną kompozycję, dobierając do motywu różowego trójkąta różne kolory i typy koszulek.



Produktami podobnej kategorii są różowe trójkątne kolczyki, (niedostępna już) koszula męska z kieszonką w kształcie różowego firmy Milanoo, poduszki, sprzączki do paska, naszyjniki czy naklejki oparte na omawianym wzorze – są one skierowane do ogólnego odbiorcy i w znacznej mierze spełniają funkcję dekoracyjną.

[9] Niestety strony internetowe prezentujące ofertę konkretnych towarów komercyjnych są efemeryczne, dlatego artykuły opisywane w tej części pracy nie są już w większości dostępne.



Umieszczanie odwróconego różowego trójkąta w przestrzeni mody czy też pop-kultury stanowi wyraźne przeniesienie symbolu z jego pierwotnego kontekstu. Odwrócony różowy trójkąt traci w opisanej sytuacji swoje pierwotne znaczenie związane z kategoryzowaniem więźniów w obozach koncentracyjnych, a zyskuje znaczenie oparte na pop-kulturze, modzie czy designie. Staje się symbolem, który ogólnie jest identyfikowany z wyzwoleniem i środowiskiem gejowsko-lesbijskim, lub nawet – w kontekście pop-kulturowo-modowym – traktuje się go jedynie jako pewnego rodzaju dekorację, ozdobny kotylion.

Różowy trójkąt – tak jak wspominaliśmy wcześniej – może być manifestacją przynależności do pewnej grupy lub jej popierania i wtedy powoli przestaje być kojarzony z uciemiężeniem i cierpieniem, a zaczyna być kojarzony z wolnością i wyzwoleniem. Jednak to przenoszenie znaczeń w tym przypadku nie oznacza dostatecznego zerwania z kontekstem pierwotnym oraz z zamiarami tego, kto narzucił symbol. Dlatego też, jak zaznaczyliśmy wyżej, w naszym odczuciu odwrócony różowy trójkąt kontynuuje stygmatyzację grup marginalizowanych ze względu na swoją tożsamość seksualną. Sytuacja zmienia się jednak, gdy trójkąt użytkowany jest w kontekście mody (już bez odniesień emancypacyjnych). Staje się on wtedy częścią świata ściśle związanego z przyjemnością i konsumpcją. Dochodzi także do „wyniesienia z obozu" odwróconego różowego trójkąta, jego oderwania od małej określonej grupy – homoseksualnych mężczyzn – a następnie pojawiania się w kontekście pop-kulturowym, masowym i ogólnoludzkim. Symbol już zatem nie stygmatyzuje, ale naznacza pozytywnie różne grupy ludzkie, niezależnie od ich tożsamości seksualnej. W odniesieniu do pop-kulturowego wykorzystywania różowego trójkąta warto zwrócić uwagę również na fakt przeniesienia go w przestrzeń konsumpcyjną. Staje się on elementem związanym z komercją. Symbol przeszłego cierpienia służy obecnie do zarabiania pieniędzy. Gadżety, na których znajduje się dekoracja w postaci odwróconego różowego trójkąta, stają się przedmiotem internetowych aukcji czy produktem udostępnianym w sklepach online. Współcześnie każdy może zakupić sobie koszulkę z odwróconym różowym trójkątem czy pokrowiec do telefonu komórkowego, na którym znajduje się ten symbol. Prezentowane podejście do omawianego symbolu znacznie wpływa na jego postrzeganie i rozumienie w społeczeństwie. Symbol, jakim jest różowy trójkąt, został umasowiony i sprowadzony do roli produktu.

Wydaje się więc, że jednym ze sposobów obłaskawienia symbolu o strasznej historii może być zabieg rozszerzenia grupy jego odbiorców, ale o taką grupę, która z symbolem nie ma ani związków bezpośrednich (takich jak w przypadku gejów), ani pośrednich (jak w przypadku lesbijek). Wskazywana przez nas masowość różowego trójkąta (odłączenie go od grupy homoseksualnych mężczyzn i kobiet) oraz sprowadzenie go do roli produktu konsumpcyjnego stwarzają, jak się wydaje, najbardziej diametralną możliwość przełomu dyskursywnego, umożliwiającego zerwanie z kategorią piętna w jego tradycyjnym znaczeniu. Różowy trójkąt z symbolu przeznaczonego dla ściśle określonej mniejszości, którą miał piętnować, stał się nadrukiem dla większości, dla której jego przeszłe znaczenie wydaje się nie być tak istotne, a najprawdopodobniej nie jest wcale znane. Otwiera się tym samym kolejna możliwość przekształcenia wartości symbolu, ponieważ następuje zatarcie jego pierwotnego kontekstu użytkowania i oderwanie od grupy narzucającej – nazistów. Takie skutki jak poszerzenie denotacji o grupę niezwiązaną z Holocaustem (umasowienie) oraz odejście od obozowego, nazistowskiego życia odwróconego różowego trójkąta stanowi rekontekstualizację nieobarczoną stygmatyzacją, wolną od przeszłych znaczeń i grupy uciskającej. Wspomniana przez Butler „luka" wydaje się w wypadku pop-kultury i konsumpcyjnego charakteru tego symbolu wystarczająca.

Zakończenie

Wspomnianemu na początku tej pracy Prometeuszowi, chyba jako jednemu z niewielu, udało się pogodzić kradzież ze szlachetnością. Inaczej niż w mitycznym świecie bogów, w rzeczywistości ludzkiej czyn taki wydaje się być zjawiskiem wywołującym wiele dylematów. W niniejszym tekście staraliśmy się opisać oraz przeanalizować sytuację, w której to silnie utrwalony historycznie symbol zyskuje zupełnie nowe znaczenie oraz wartościowanie w procesie rekontekstualizacji oraz reapropriacji. Przedstawione w ramach tego artykułu różne konteksty występowania odwróconego różowego trójkąta wydają się być nie tylko interesującymi przypadkami konstruowania dyskursów oraz mechanizmów tworzenia znaczenia i jego zmiany, ale mają również silne konotacje natury etycznej i emocjonalnej. Pojęcie holocaustowego szaberku wprowadzone na początku niniejszego artykułu, miało za zadnie zwrócić uwagę na to, że nie tylko przedmioty fizyczne mają swoje ograniczenia, jeżeli chodzi o prawo własności, ale że prawo to może stanowić klucz do zrozumienia procesów odbywających się na poziomie symbolicznym.

Próba przyjrzenia się zjawisku rekontekstualizacji symbolu różowego trójkąta w kategoriach zmiany jego denotatu oraz konotacji miała, w naszym ujęciu, wskazać na mechanizmy umożliwiające redefiniowanie i przywłaszczanie symboli (określane przez nas wspólnym mianem kradzieży symbolicznej). Dodatkowo w odniesieniu do koncepcji Judith Butler staraliśmy się wskazać na różne poziomy oderwania symbolu różowego trójkąta w stosunku do jego pierwotnego znaczenia, jak i na wynikające z tego konsekwencje.

Zasadniczy przedmiot refleksji w niniejszym tekście stanowiła kultura północnoamerykańska. Należy zauważyć, że artykuł ten nie miał na celu holistycznego ujęcia problemu, lecz podkreślenie możliwie wielu rysujących się kontrastów w sposobach wykorzystywania symbolu różowego trójkąta. Jednocześnie badania nad omawianą problematyką w innych kulturach mogą przynieść opisy nowych sposobów wykorzystywania omawianego symbolu.

Bibliografia

Bernstein, Basil. 1973. *Class, Codes and Control*. Tom 3: *Towards a Theory of Educational Transmission*. London: Routledge & Kegan Paul, s. 30-33.

Butler, Judith. 2010. *Walczące słowa*. Tłum. A. Ostolski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Connelly, John. 2010. *Gypsies, Homosexuals, Slavs*. W: (red.) Hayes, Peter, Roth, John K. *The Oxford Handbook of Holocaust Studies*. Oxford: Oxford University Press, s. 274-293.

Croom, Adam M. 2011. *Slurs*. W: „Language Sciences" 33.3, s. 343–358.

Czarnobyl: *Dar Prometeusza*. http://www.eksel.user.icpnet.pl/opowiadania/4miszmasz/czarnobyl9.php; dostęp: 03.11.2012.

Czykwin, Elżbieta. 2000. *Białoruska mniejszość narodowa jako grupa stygmatyzowana*. Białystok: Trans Humana.

- - -. 2008. *Stygmat społeczny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Dovidio, John F., Major, Brenda, Crocker. Jennifer. 2007. *Piętno*. W: (red.) Heatherton, Todd F., Kleck, Robert E., Hebl, Michelle R., Hull, Hay G. *Społeczna psychologia piętna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 23-43.

Elman, Amy R. 1996. *Triangles and Tribulations: The Politics of Nazi Symbols*. W: „Journal of Homosexuality" 30.3, s. 1-11.

Epstein, Rob, Friedman, Jeffrey, reż. 2000. *Paragraf 175*.

Galinsky, Adam D., Hugenberg, Kurt, Groom, Carla, Bodenhausen, Galen. 2003. *The reappropriation of stigmatizing labels: implications for social identity*. W: „Research on Managing Groups and Teams" 5, s. 221-256.

Gay and Lesbian Holocaust Memorial, Green Park, Sydney. Lesbian and Gay Solidarity Melbourne. http://www.josken.net/glhmp2.htm; dostęp: 07.12.2012.

Goffman, Erving. 2005. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Homocaust: The Gay Victims of the Holocaust. www.homocaust.org; dostęp: 02.03.2013.

Homoseksualiści oddali hołd ofiarom Auschwitz. 23.04.2005. www.wiadomosci.wp.pl; dostęp 6.09.2013.

Kudlińska, Iwona. 2011. *Stygmatyzacja społeczna jako perspektywa teoretyczno-badawcza (na przykładzie badań nad stygmatyzacją ludzi biednych)*. W: „Folia Sociologica", s. 51-72.

Levvy, Daniel, Sznaider, Natan. 2006. *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Philadelphia: Temple University Press.

LGBT na świecie i w Polsce. gaymateo.pl – Polski Gay Portal. http://gaymateo.pl; dostęp: 22.11.2012.

Polski Związek Byłych Więźniów Politycznych Hitlerowskich Więzień i Obozów Koncentracyjnych. http://www.pzbwp.org; dostęp: 22.11.2012.

Próbował wywieźć drut kolczasty z Auschwitz. „Polskie Radio" 12.08.2012. http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/664515,Probowal-wywiezc-drut-kolczasty-z-Auschwitz; dostęp: 03.11.2012.

Remin, Katarzyna. 2012. *Wprowadzenie*. W: (red.) Remin, Katarzyna. *Różowe trójkąty. Zbrodnie nazistów na osobach homoseksualnych w kontekście edukacji antydyskryminacyjnej*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, s. 10-14.

Sidorowicz, Jarosław. 2010. *Szwed skazany za kradzież napisu „Arbeit Macht Frei"*. „Gazeta Wyborcza: Kraków" 31.12.2010. http://wyborcza.pl/1,76842,8888082,Szwed_skazany_za_kradziez_napisu__Arbeit_macht_frei_.html; dostęp: 03.11.2012.

Słownik Języka Polskiego PWN. http://sjp.pwn.pl/slownik.

Spread Shirt. www.spreadshirt.com; dostęp: 05.09.2013.

Stein, Arlene. 1998. *Whose Memory? Whose Victimhood? Contests for the Holocaust Frame in Recent Social Movement Discourse*. W: „Sociological Perspective" 4, s. 519-540.

The Gay Holocaust - Memorials. http://andrejkoymasky.com/mem/holocaust/ho08.html; dostęp: 22.11.2012.

Weseli, Agnieszka. 2007. *Homoseksualiści i homoseksualizm w KL Auswitz-Birkenau w świetle „oświadczeń" byłych więźniów obozu*. W: „Przegląd Historyczny" 98, s. 425-435.

Zapadł wyrok w sprawie kradzieży w Auschwitz. „Polskie Radio" 17.02.2012. http://www.polskieradio.pl; dostęp: 03.11.2012.

Produkcja podmiotów homonormatywnych? Dyskurs rynkowy wokół regulacji prawnej związków partnerskich w Polsce i małżeństw jednopłciowych w Stanach Zjednoczonych w 2013 roku

Monika Sznel
Uniwersytet Warszawski

[Artykuł ukazał się wcześniej na łamach *InterAliów* w sekcji artykuły bieżące, tutaj.]

Czy wolny rynek może mieć potencjał emancypacyjny dla osób niewpisujących się w tradycyjny wzorzec ról genderowych? W niniejszym artykule przyjrzę się dwóm debatom: wokół legalizacji związków partnerskich w Polsce oraz tej dotyczącej małżeństw jednopłciowych w Stanach Zjednoczonych w kontekście wpływu, jaki dyskurs wolnorynkowy może mieć na współczesne obywatelstwo seksualne. Wielkomiejska homonormatywność jest jednym z produktów kapitalistycznej gospodarki, gdzie terminy takie jak „klasa kreatywna", „tolerancja" i „różnorodność" stanowią komponenty globalnej produkcji ekskluzywnej tożsamości homonormatywnej.

Słowa kluczowe*: związki partnerskie, Polska, USA, neoliberalizm, homonormatywność*

Jednym z najgłośniejszych wydarzeń medialnych pierwszego kwartału 2013 roku były w Polsce obrady Sejmu nad propozycjami ustaw o związkach partnerskich[1]. Projekty zgłosiły trzy partie polityczne: Platforma Obywatelska, Sojusz Lewicy Demokratycznej i Ruch Palikota[2]. Grupa Inicjatywna ds. związków partnerskich[3] od 2009 roku gromadziła argumenty prawne, ekonomiczne i statystyczne ukazujące zasadność wprowadzenia nowych regulacji prawnych umożliwiających osobom pozostającym w relacjach pozamałżeńskich korzystanie z podobnych praw, co polscy małżonkowie: kobieta i mężczyzna[4]. Inicjatywa ustawodawcza, którą w 2004 roku podjęła ówczesna senator Maria Szyszkowska[5], pokazała, że obowiązujące prawo nie odzwierciedla sytuacji polskich rodzin w XXI wieku. Chroniony na mocy konstytucji model rodziny nuklearnej bazującej na małżeństwie kobiety

[1] Związek partnerski odnosi się zarówno do relacji jedno- jak i dwupłciowych, niemniej, w Polsce debata skupiała się przede wszystkim na relacjach jednopłciowych; zatem w niniejszym tekście, pisząc o związku partnerskim będę miała na myśli związki pomiędzy osobami tej samej płci.

[2] Projekt PO dopuszczał rejestrację związków par hetero- i homoseksualnych w Urzędzie Stanu Cywilnego i gwarantował im wspólność majątkową, prawo do dziedziczenia, dostęp do informacji medycznej partnera, wypłatę z rachunku bankowego po śmierci partnera, prawo o decydowania o pochówku. Projekty ustaw SLD i Ruchu Palikota dopuszczały wspólne opodatkowanie, a także prawo do objęcia rentą rodzinną, wspólnym ubezpieczeniem zdrowotnym i przyjęcie nazwiska partnera. Żadna z propozycji nie odnosiła się do zagadnienia adopcji dzieci. z treścią trzech propozycji można zapoznać się na http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/page.xsp/przeglad_ustaw [dostęp: 22.03.2014].

[3] Pozarządowa grupa powstała w 2009 roku i stawiająca sobie za cel przeprowadzenie konsultacji społecznych w sprawie legalizacji związków partnerskich. Członkowie Grupy uczestniczyli również w pisaniu projektów ustaw we współpracy z SLD i Ruchem Palikota.

[4] Artykuł 18 Konstytucji RP określa małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny. Projekty ustaw dotyczyły legalizacji związków partnerskich, które są odmienną formą prawnej regulacji relacji międzyludzkich, chodziło o wprowadzenie nowej kategorii umowy cywilnoprawnej.

[5] Maria Szyszkowska – polska filozof, polityk i działaczka społeczna. Stworzony przez nią projekt ustawy o umowach związków partnerskich został przyjęty przez Senat, jednak w Sejmie został usunięty z porządku obrad decyzją ówczesnego Marszałka Sejmu – Włodzimierza Cimoszewicza; nie odbyło się ani jedno jego czytanie.

i mężczyzny nigdy nie był[6] – i tym bardziej nie jest współcześnie – jedynym sposobem tworzenia rodziny (Slany 2002).

Coraz liczniejsze w Polsce badania z zakresu gender studies i studiów nad rodziną pokazują, że od blisko 20 lat[7] definicja rodziny nieustannie poszerza swoje *signifié*. Rodziny patchworkowe, samotnie wychowujący dzieci rodzice (nie tylko kobiety), rodziny z wyboru, związki homoseksualne czy kohabitaty to tylko niektóre z nowych modeli rodziny obecnych w życiu społecznym Polaków (Kluczyńska 2013; Mizielińska, Stasińska 2013). Ubiegłoroczna debata wokół związków partnerskich otworzyła puszkę Pandory: okazało się, że faktycznym polem konfliktu jest polska tożsamość i definiowanie, kto do polskiego społeczeństwa może należeć i na jakich zasadach (zob. Kościańska 2012a). Seksualność obywateli to soczewka, dzięki której możemy przyglądać się procesom społecznym i indywidualnym praktykom, zaś regulowana przez państwo, jest jednym z komponentów pożądanego modelu tożsamości obywateli (Weeks 2012: 45-46). W niniejszym artykule mogłabym podążyć ścieżką wyznaczoną na łamach czasopisma „InterAlia" przez Joannę Mizielińską i Agatę Stasińską (Mizielińska, Stasińska 2013), zestawiając dyskurs prasowy wokół związków partnerskich z kampanią społeczną „Rodzice, odważcie się mówić", niemniej postanowiłam skorzystać z czasowej zbieżności polskiej dyskusji z tą trwającą w Stanach Zjednoczonych na temat małżeństw jednopłciowych i przysługujących im praw federalnych i stanowych.

Sąd Najwyższy szczebla federalnego w Stanach Zjednoczonych wydał 26 czerwca 2013 roku dwa precedensowe orzeczenia. Pierwsze z nich, w sprawie *United States v. Windsor*, mówiące o godzącej w Piątą Poprawkę do Konstytucji Stanów Zjednoczonych ustawie federalnej „Defense of Marriage Act" (w skrócie: DOMA; ustawa o obronie małżeństwa), oraz drugie, dotyczące sprawy *Hollingsworth v. Perry*, na powrót legalizujące zawieranie małżeństw jednopłciowych w stanie Kalifornia. W obu sprawach argumenty merytoryczne spotykały się ze światopoglądowymi, co nadało dyskusji wielowymiarowy charakter, jednak nie odtworzenie całego dyskursu publicznego będzie moim celem. Zgromadzę narracje „za" związkami partnerskimi obecne w polskim dyskursie medialnym w trakcie sejmowej debaty i skupię się przede wszystkim na emancypacyjnej roli przypisywanej kapitalizmowi w tworzeniu podmiotów homonormatywnych[8] (Brown 2012, Duggan 2002). Podążając tym tropem, szczegółowej analizie poddam uczestnictwo w debacie wielkich marek rynkowych i prywatnych pracodawców udzielających poparcia osobom homoseksualnym w Stanach Zjednoczonych, którego zabrakło w Polsce. Zobaczymy, jak giganci biznesu przekonują do małżeństw jednopłciowych, co mogą na tym zyskać i jacy aktorzy biorą udział w definiowaniu seksual-

[6] Książki autorstwa Krzysztofa Tomasika (*Gejerel. Mniejszości seksualne w PRL-u*, *Homobiografie*) sprzeciwiają się narracjom przeciwników homoseksualności postulującym, jakoby miała ona nadejść z liberalnego Zachodu zaraz po rozpoczęciu procesu transformacji ustrojowej. Tomasik pokazuje, że relacje homoerotyczne istniały w Polsce także przed 1989 rokiem.

[7] Studia nad seksualnością mają istotny związek z transformacją ustrojową, która dzięki dynamicznym i często radykalnym zmianom społecznym (migracje zarobkowe, urbanizacja, turystyka itp.) przyczyniła się do różnicowania stylów życia i problematyzowania przyjętych na mocy tradycji wzorców społecznych.

[8] Termin „homonormatywność" wprowadziła Lisa Duggan (2002) na określenie przesunięcia w zachodniej (homo)seksualnej polityce tożsamościowej, którego początki sięgają lat 90. XX wieku. Zdeterminowana przez neoliberalizm (jako model gospodarczy i ideologię) homonormatywność nie stara się kwestionować dominujących heteronormatywnych wzorów genderowych i instytucji publicznych, lecz wpisać się w ich porządek poprzez poszerzanie praw cywilnych (sfera publiczna) i możliwości konsumpcyjnych (sfera prywatna) nieheteronormatwnych jednostek, jednocześnie wyciszając wolnościowy i polityczny wymiar ruchów emancypacyjnych grup nieheteronormatywnych kwestionujących normalizujące i wykluczające modele homo- i heteronormatywności.

ności obywateli oraz szerzej – tworzeniu współczesnego obywatelstwa, by w końcowej części artykułu poddać refleksji i zakwestionować emancypacyjny charakter wolnego rynku. Najpierw jednak postaram się zrekapitulować linię argumentacji „przeciw" ustawie, które pojawiły się zarówno w sejmowej debacie, jak i dyskursie medialnym[9].

„Jałowe" i „nielegalne" związki tworzące „homolobby"

Głównym zarzutem oponentów ustawy dotyczącej legalizacji związków partnerskich była jej sprzeczność z Konstytucją RP. Treść ustawy miałaby godzić w zapis Art. 18 ustawy zasadniczej, który brzmi: „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej" i tym samym miałaby stanowić zagrożenie dla chronionej prawem instytucji rodziny. Kolejnym istotnym kontrargumentem okazała się „jałowość"[10] związków partnerskich, które nie przyczyniają się do polepszenia sytuacji gospodarczej kraju, a wręcz działają na jej niekorzyść, postulując serię praw cywilno-gospodarczych; „jałowość" związków partnerskich miałaby polegać również na niemożności prokreacji i posiadania dzieci przez pary jednopłciowe[11]. Niektóre głosy – odwołujące się do dyskursu medycznego – wskazywały, że homoseksualność jest rodzajem dewiacji, choroby (padały porównania z zoofilią) i tym samym stanem nienaturalnym, niezgodnym z biologicznie zdeterminowaną normą, pomimo że od kilkudziesięciu lat nie jest klasyfikowana przez świat medycyny jako schorzenie[12]. w podobnym tonie wypowiadał się jeden z pierwszych czarnoskórych[13] posłów na Sejm RP, John Godson, który podkreś-

---

[9] Biorę pod uwagę wypowiedzi ministra sprawiedliwości Jarosława Gowina, posłów Johna Godsona i Krystyny Pawłowicz, byłego prezydenta RP Lecha Wałęsy oraz artykuły, które ukazały się na łamach „Naszego Dziennika", „Uważam Rze" i „Do Rzeczy".

[10] Poseł (jak sama prosi, by ją nazywać, sygnalizując jednocześnie brak zrozumienia studiów nad płcią kulturową) Krystyna Pawłowicz spotkała się z ogromną krytyką polityków, publicystów, środowisk uniwersyteckich (Pawłowicz jest doktorem habilitowanym nauk prawnych, nauczycielem akademickim) po tym, jak z sejmowej mównicy padały z jej ust stwierdzenia: „Zjawisko związków jednopłciowych jest sprzeczne z naturą, projekty są sprzeczne z Konstytucją, zmierzają do jej obejścia, są szkodliwe, niesprawiedliwe, naruszają, zasadę równości, prawo do intymności, ekshibicjonistycznie pozwalają obnosić w przestrzeni publicznej skłonności seksualne, czym naruszają poczucie estetyki i moralności większości Polaków", czy „Społeczeństwo nie może jednak fundować słodkiego życia nietrwałym, jałowym związkom osób, z których społeczeństwo nie ma żadnego pożytku, a tylko ze względu na łączącą ich więź seksualną [...] [osoby te] nie mogą jednak zmuszać państwa do odwrócenia naturalnego porządku rzeczy i uznanych społecznie priorytetów większości służących jego trwaniu" (zob. wypowiedź Krystyny Pawłowicz podczas sejmowej debaty z dnia 24 stycznia 2013 roku https://www.youtube.com/watch?v=wnOMCC1GpTE) [dostęp: 30.07.2014].

[11] W innej wypowiedzi Pawłowicz stwierdziła, że „ktoś, kto nie jest katolikiem nie zrozumie polskiego społeczeństwa" (zob. http://natemat.pl/55363,krystyna-pawlowicz-ktos-kto-nie-jest-katolikiem-nie-zrozumie-polskiego-spoleczenstwa; dostęp: 30.07.2014). Jej argument dotyczący „jałowości" związków partnerskich odnosi się zatem do oficjalnego stanowiska Kościoła Katolickiego, który definiuje homoseksualizm jako dewiację, która nie prowadzi do prokreacji będącej jednym z głównych celów małżeństwa między kobietą a mężczyzną.

[12] Homoseksualność wykreślono w 1974 roku z listy zaburzeń psychicznych DSM (klasyfikacja zaburzeń psychicznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego) oraz w 1990 roku z Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych Światowej Organizacji Zdrowia. w 2006 roku Polskie Towarzystwo Seksuologiczne, „zaniepokojone krzywdzącym wpływem społecznych uprzedzeń na funkcjonowanie psychiczne i społeczne osób homoseksualnych i biseksualnych", wydało oficjalne oświadczenie przypominające o tych zmianach. Zob. http://www.bezuprzedzen.org/doc/Stanowisko_PTS.pdf [dostęp: 22.09.2013].

[13] Odnotowanie koloru skóry posła Godsona jest w kontekście poruszanego tematu istotne, bowiem dyskryminacja ze względu na orientację seksualną, którą stosuje w swoich wypowiedziach John Godson (nagrodzony w 2011 roku „Srebrnymi Ustami" przez słuchaczy Programu III Polskiego Radia za wypowiedź promującą wielodzietne rodziny nuklearne), jest – zarówno w świetle prawa polskiego jak i europejskiego – zakazana, podobnie jak dyskryminacja ze względu na pochodzenie etniczne czy kolor skóry. w artykule 32 Konstytucji czytamy iż: „Nikt nie może być dyskryminowany w życiu politycznym, społecznym lub gospodarczym z jakiejkolwiek przyczyny", choć – jak wskazuje Zofia Jabłońska – przepis

lał, że homoseksualność (Godson używał określenia „homoseksualizm") nie może stanowić dopuszczalnej prawnie normy, bowiem byłoby to jednoznaczne z naruszeniem kanonu wartości tworzących polską tożsamość narodową. Ta zaś opiera się na fundamencie, jakim jest rodzina. Kaszubi, jedna z lepiej zintegrowanych grup etnicznych w Polsce, wystosowali do premiera (pochodzącego z Kaszub) apel, w którym wzywają do obrony fundamentalnych wartości: legalizacja związków partnerskich w znacznym stopniu przyczyni się do zachwiania ładu społecznego opartego o wartości chrześcijańskie[14]. Tego rodzaju stwierdzenia wykorzystują zabieg reifikacji i mitologizacji nuklearnej rodziny heteroseksualnej zakorzenionej w – częstokroć – wiejskim lub małomiasteczkowym pejzażu społeczno-ekonomicznym zrównując ją z „naturalną", jakoby istniejącą od zawsze, podczas gdy argumentującym w ten sposób umyka społeczna dynamika relacji międzyludzkich uzależnionych od czynników ekonomicznych, geograficznych czy światopoglądowych.

W prasie pojawiło się kilka artykułów, podnoszących argumenty analogiczne do powyższych, oraz narracja sugerująca istnienie „homolobby", wpływającego na kształt polskiego prawodawstwa i forsującego „ideologię homoseksualną"[15]. Ten rodzaj argumentacji jest szczególnie istotny dla dalszej części artykułu – sugeruje bowiem, że osoby homoseksualne to najczęściej ludzie pracujący w zawodach „kreatywnych": w branży związanej z mediami, kulturą, sztuką, ale także prawniczej czy bankowej[16].

Mówienie o istnieniu homolobby w kontekście związków partnerskich kreuje negatywny[17] wizerunek potencjalnych beneficjentów ustawy z uwagi na negatywną społeczną percepcję działalności lobbingowej w polskim kontekście w ogóle. Kategoria homolobby została błyskawicznie przejęta przez publicystów opowiadających się przeciw związkom partnerskim i poruszających się w dys-

artykułu nie może stanowić podstawy roszczenia (Zob. http://www.kph.org.pl/publikacje/raport_dyskryminacja_w_zatrudnieniu.pdf; dostęp: 30.07.2014). Cechę tę posiada natomiast Ustawa o wdrożeniu niektórych przepisów Unii Europejskiej w zakresie równego traktowania, która odnosi się prawie do wszystkich obszarów aktywności zawodowej człowieka. Niemniej, zapisów ustawy nie stosuje się już między innymi do sfery życia prywatnego i rodzinnego, czy treści zawartych w środkach masowego przekazu (zob. Dz.U. 2010 nr 254 poz. 1700). w świetle niniejszego artykułu, uwaga ta nabiera również znaczenia w odniesieniu do debaty w Stanach Zjednoczonych, gdzie zwolennicy legalizacji małżeństw jednopłciowych porównują dyskryminację takiej formy związków cywilno-prawnych do dyskryminacji rasowej i zakazu małżeństw międzyetnicznych/międzyrasowych obowiązującego do 1967 roku.

[14] „Nasz Dziennik", 05.04.2013. Zob. http://www.naszdziennik.pl/wp/28814,kaszubi-za-rodzina.html [dostęp: 22.03.2014].

[15] Kategoria „homolobby" została wprowadzona do polskiego dyskursu w okolicach 2004 roku przez media katolickie obok takich terminów jak „ideologia homoseksualna" czy „homoideologia" (Kościańska 2012b), umiejscawiając homoseksualność obok zbrodniczych ideologii nacjonalistycznych i rasistowskich z nazizmem i faszyzmem włącznie. Obok takich sformułowań pojawia się też sformułowanie „homoherezja" – homoseksualizm jest odejściem od oficjalnej nauki Kościoła Katolickiego, która według Katechizmu Kościoła Katolickiego (obecna wersja – z późniejszymi poprawkami – obowiązuje od 1992 roku) definiuje homoseksualizm jako dewiację niezgodną z prawem naturalnym i przejaw nieczystości – na równi z pornografią czy masturbacją – i wskazuje, że jako taki nie może być zaaprobowany przez Kościół jako nie prowadzący do prokreacji; zob. artykuły 2357-2359 KKK). Zob. http://religia.onet.pl/wywiady,8/homo-lobby-ma-swoich-ludzi-na-kluczowych-stanowiskach-w-kosciele,44528.html [dostęp: 22.03.2014].

[16] Polecam uwadze dyskusję wokół wypowiedzi Joanny Szczepkowskiej o homolobby trzęsącym światem sztuki. Zob. *Tajne homolobby, które trzęsie Polską*, NaTemat.pl, 27.03.2013, http://natemat.pl/55785,tajne-homolobby-ktore-trzesie-polska [dostęp: 22.03.2014].

[17] Lobbing ma w potocznym dyskursie zabarwienie negatywne, podczas gdy stanowi sankcjonowaną prawnie, dopuszczaną formę wpływu osób fizycznych i przedsiębiorstw na kształt prawodawstwa (na mocy ustawy dnia 7 lipca 2005 roku). o ile w Polsce negatywny stosunek do działalności lobbingowej został ukształtowany na skutek przekazów medialnych kilku afer sejmowych lat 90. I pierwszych, percepcja tej formy nacisku na legislatywę i egzekutywę w Stanach Zjednoczonych ma się o wiele lepiej, gdzie stanowi formę partycypacji obywateli w procesie stanowienia prawa (Adamus-Matuszyńska 2006).

kursie ukazującym homoseksualność jako element moralnego zepsucia nadchodzącego do Polski z krajów Zachodu po 1989 roku wraz z liberalizacją obyczajowości i transformacją gospodarki kraju.

Autorzy argumentów przeciw ustawie ukazują homoseksualność i, w konsekwencji, związki partnerskie jako jeden z zachodnich „produktów", który zaczął oddziaływać na polskie społeczeństwo wraz z rozpoczęciem transformacji ustrojowej. Transformacja umożliwiła Polsce udział w globalnej gospodarce, wprowadziła wolnorynkowy system gospodarczy i znacząco wpłynęła na sposób konstruowania jednostkowej tożsamości – zmiany te często określane w kategoriach modernizacji i nowoczesności zachwiały obrazem polskości jako tożsamości narodowej, która opierała się w dużej mierze na tradycji romantycznej, narodowowyzwoleńczej, z silnie zakorzenionymi rolami społecznymi przypisywanymi kobiecie, mężczyźnie i rodzinie (zob. Dunn 2008). Konstruowanie tych ról opierało się na tradycyjnym modelu i stanowiło o porządku, przewidywalności i powtarzalności jednostek „reprodukowanych" w heteronormatywnej matrycy (Butler 2008). Cielesność po dziś dzień (choć stosunkowo niedługo, bo od XIX wieku) ma kluczową rolę w definiowaniu seksualności, i zgodnie z taką konstrukcją płci kulturowej (w oparciu o płeć biologiczną) kobiety i mężczyźni mają określone powinności biologiczne i wynikające z nich obowiązki społeczne (Vance 2007). Wszystko, co niezgodne z takim modelem, było uznawane za dewiację, zachwianie normy, co często starano się wykazać w oparciu o dyskursy naukowe i eksperckie: medyczny czy psychologiczny. Sam „homoseksualista" został przecież stworzony przez XIX-wiecznych pionierów zachodniej medycyny i seksuologii jako typ osoby (Foucault 1995, Somerville 1994). Przedstawiciele tych dziedzin już dawno wzięli jednak rozbrat z patologizującymi i homofobicznymi dyskursami.

Równe prawa dla równych ludzi.
Prawo europejskie, narracja postępu i nowoczesne style życia Polaków

Większość obecnych w debacie medialnej[18] argumentów przekonujących do legalizacji związków partnerskich była poprzedzona przesłanką: homoseksualność jest jedną z możliwych orientacji seksualnych i nie jest dewiacją ani chorobą[19], podczas gdy – jak pisałam wcześniej – środowiska konserwatywne i prawicowe starały się wykazać, że jest odwrotnie. Począwszy od riposty wobec zarzutu niekonstytucyjności ustawy, przez argumenty ekonomiczne na rzecz związków partnerskich, po odniesienie się do homoseksualności jako jednego z wielu możliwych stylów życia – argumenty „za" tworzyły obraz homoseksualisty-ofiary, homoseksualisty świadomie tworzącego swoją tożsamość jednostki, a także oso swobodnie poruszającej się w wolnorynkowej rzeczywistości.

Pierwszą widoczną grupą osób zabierających głos w sprawie jest środowisko prawnicze. Ewa Łętowska – była rzeczniczka praw obywatelskich, sędzina Trybunału Konstytucyjnego – przekonywała, że wysuwanie argumentu niekonstytucyjności ustawy świadczyło o niemerytorycznej[20] linii argumentacji. Przede wszystkim Art. 18 Konstytucji RP nie definiuje rodziny tylko jako małżeństwa kobiety

[18] Odwoływać się będę do artykułów z czasopism: „Newsweek", „Rzeczpospolita", „Przekrój", portali internetowych „Na Temat", „Dziennik.pl", „Dziennik opinii", „Wyborcza.pl", „Onet.pl", „Gazeta.pl".

[19] Wypowiedzi prasowe popierające wprowadzenie związków były bliskie teorii konstruktywizmu społecznego, zgodnie z którym orientacja seksualna nie jest uwarunkowana biologicznie, wrodzona, ale konstruowana społecznie (Zob. Vance 2007).

[20] Wielu komentatorów debaty sejmowej wskazywało, że jej niemerytoryczność wynikała z dominacji światopoglądu nad argumentami z zakresu prawa, co sprowadzało się do jego instrumentalnego użycia.

i mężczyzny, zatem związki partnerskie – jako alternatywny do nuklearnego modelu rodziny – nie stanowią formy związku między dwiema osobami, która zagraża instytucji tradycyjnego małżeństwa. Ponadto, brak zapisu dotyczącego innych form związków między ludźmi w ustawie zasadniczej, w tym związków partnerskich, nie stanowi wykładni negatywnej: nie oznacza, że obowiązujące prawo ich zabrania. Mecenas Marcin Górski, który pracował nad odrzuconymi projektami ustaw dodawał, że artykuł 18 nakazuje chronić tylko jeden z wielu możliwych rodzajów tego, co nazywamy rodziną. Co więcej, artykuł 32 konstytucji mówi o zasadzie równości, równego traktowania i zakazie dyskryminacji, zatem wykluczenie innych modeli rodzin (w tym związków partnerskich) stanowi formę dyskryminacji zarówno w świetle konstytucji, jak i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. W podobnym tonie wypowiadała się Agnieszka Kozłowska-Rajewicz – doktor nauk medycznych, pełnomocniczka rządu ds. równego traktowania (PO) – która łączy zarysowany powyżej dyskurs ekspercki z linią argumentów ekonomicznych stanowiących drugą silną grupę „za" związkami partnerskimi.

O ile środowiska przeciwne ustawie akcentowały, że jej wprowadzenie umożliwi osobom pozostającym w związkach partnerskich korzystanie z licznych praw zastrzeżonych dla specyficznej formy małżeństwa pomiędzy kobietą i mężczyzną[21], których „społeczeństwo nie może fundować", tak zwolennicy ustawy wskazują również korzyści gospodarcze, jakie społeczeństwo i budżet państwa mogą czerpać z legalizacji związków partnerskich: doradcy podatkowi i pracownicy firm konsultingowych mówili między innymi o ulgach podatkowych, z których korzystają teraz „samotne matki", tworzące w rzeczywistości związki jednopłciowe, czy korzyściach mieszkaniowych związanych z przydziałem mieszkania służbowego dla osób pozostających w związku nieformalnym i podejmujących pracę w służbach regulowanych. Umożliwienie partnerom tworzenia związku zgodnego z własną tożsamością seksualną skutkowałoby również wzrostem poczucia bezpieczeństwa, stabilności – są to „miękkie" argumenty ekonomiczne oparte na założeniu, że szczęśliwy obywatel jest jednocześnie wydajnym podmiotem na rynku pracy.

Niezamężne kobiety samotnie wychowujące dzieci to z jednej strony grupa osób użyta dla intensyfikacji argumentu dotyczącego zysku dla budżetu państwa wynikającego z legalizacji związków partnerskich („samotne matki")[22], z drugiej realna kategoria czy raczej jeden z nowych modeli funkcjonujących w Polsce rodzin. To jeden z wielu podmiotów niewpisujących się w konserwatywny model rodziny uprzywilejowany przez polskie prawo. Samotne matki również udzielały poparcia dla związków partnerskich, między innymi podczas demonstracji pod Sejmem RP[23].

---

[21] Prawa zastrzeżone obecnie dla małżeństw umożliwiają codzienne funkcjonowanie w ramach państwowych instytucji (wspólnota majątkowa, dziedziczenie, wspólne opodatkowanie) oraz decyzyjność w sytuacjach skrajnych dotyczących między innymi leczenia szpitalnego czy pochówku partnera.

[22] W polskim prawodawstwie staranie się o adopcję dziecka przez pary homoseksualne nie jest dopuszczalne, niemniej osoby samotne, oficjalnie niebędące w związku małżeńskim mogą wystąpić z wnioskiem o adopcję, z czego często korzystają pary gejów lub lesbijek, chcące założyć rodzinę.

[23] Demonstracja odbyła się w niedzielę 27 stycznia 2013 roku, tuż po odrzuceniu wszystkich projektów ustaw o związkach partnerskich. Została zorganizowana spontanicznie na Facebooku. Grafika promująca wydarzenie wykorzystywała plakat „W samo południe" zachęcający w 1989 roku do uczestnictwa w demokratycznych wyborach parlamentarnych. Organizatorzy demonstracji zdublowali Gary Coopera opatrując partnerów napisem „Solidarność XXI wieku. Wesprzyj związki partnerskie!". „Wstyd w Sejmie" – demonstracja poparcia związków partnerskich, 27.01.2013, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,13304251,_Wstyd_w_Sejmie_ ___demonstracja_poparcia_zwiazkow.html [dostęp: 22.03.2014].

Takiego poparcia udzielały również obecne na demonstracji rodziny z dziećmi[24]. Jej uczestników poproszono później na łamach „Przekroju" o odpowiedź na kilka pytań w artykule zatytułowanym *Mamo, tato, co to jest związek partnerski?*. Zbiór wypowiedzi zgromadzonych wśród osób wykonujących wolne zawody i prywatnych przedsiębiorców charakteryzował się dosyć spójnym przekazem dotyczącym nowoczesnego modelu obywatelstwa, który przewiduje zaangażowanie polityczne, partnerstwo rozumiane jako codzienną współpracę pomiędzy członkami rodziny (również tej poszerzonej), tolerancję dla odmienności i alternatywnych stylów życia oraz edukację promującą postawy obywatelskie, udostępniając tym samym związkom partnerskim dużą przestrzeń w nowoczesnej konstrukcji polskości opartej na modelu społeczeństwa obywatelskiego. Co znamienne, „związek partnerski" pojawia się w artykule tylko raz: w tytule. Partnerstwo przedstawione jest jako pożądana postawa obywatelska młodych rodziców (wypowiadają się mieszkańcy Warszawy, o względnie stabilnej sytuacji materialnej i funkcjonujący zawodowo na wolnym rynku). Postawy tej – będącej składową nowoczesnego patriotyzmu – dzieci uczą się zarówno chadzając z rodzicami pod Sejm na demonstrację popierającą ustawę o związkach partnerskich, jak i zakładając wraz z kolegami ze szkoły uczniowską bibliotekę z książek, które trafiają na śmietniki, a także przygotowując z bratem i tatą domowe wypieki (wyręczając mamę, przypisaną do tego zadania na mocy tradycyjnego podziału ról między mężem i żoną).

Nie bez znaczenia jest tutaj uwaga, że osoby udzielające w przytoczonym artykule poparcia dla związków partnerskich są aktywnymi na wolnym rynku przedsiębiorcami – własnymi pracodawcami, regulującymi czas i sposób wykonywanej przez siebie pracy[25]. W innych artykułach[26], które pojawiły się na portalach internetowych związanych z gospodarką i biznesem wskazuje się na przykład, że deweloperzy zajmujący się sprzedażą mieszkań czy banki udzielające na te mieszkania kredytów nie stwarzają partnerom większych problemów przy wykonywaniu usług, które oferują swoim klientom[27]. Związki partnerskie są nawet utożsamiane z osobami, które – w czasach kryzysu ekonomicznego – stać na zakup własnego mieszkania. W kontekście trwającej od kilku lat dyskusji o tym, że coraz mniejsza liczba młodych ludzi może pozwolić sobie na zakup własnego mieszkania, bądź nie ma zdolności kredytowej w ogóle, percepcja ta lokuje osoby homoseksualne wśród dobrze usytuowanych ekonomicznie przedstawicieli klasy średniej lub wyższej.

Postfordyzm (oparty na doktrynie neoliberalnej) – system produkcji i konsumpcji, w którym zaciera się wyraźna granica pomiędzy czasem pracy, czasem konsumpcji a czasem rekreacji i odpoczynku (Sennett 2007) – okazuje się być przestrzenią, w której osoby tworzące związki partnerskie mogą funkcjonować jako beneficjenci tego systemu, zarządzające sobą jednostki o dużych możliwościach

[24] Jedna z kampanii społecznych zorganizowanych przez Internautów w odpowiedzi na argument przeciwników ustawy, jakoby legalizacja związków partnerskich miała zagrażać instytucji rodziny rozumianej jako małżeństwo kobiety i mężczyzny posiadających dzieci (był to też odzew na apel rodzin kaszubskich do premiera Donalda Tuska) była opatrzona hasłem „Związki partnerskie nie są dla nas zagrożeniem". Kampania ta skupiała przede wszystkim małżeństwa z dziećmi. Zob. https://www.facebook.com/ZwiazkiPartnerskieNieSaDlaNasZagrozeniem?fref=ts [dostęp: 22.03.2014].

[25] Są to: architektka, dziennikarze, prywatni przedsiębiorcy, filmowiec, prawnik, których wykształcenie niekoniecznie pokrywa się z wykonywanym obecnie zawodem.

[26] Zob. Dariusz Brzostek, *Ta branża akceptuje związki partnerskie*, 08.02.2013, http://biznes.onet.pl/ta-branza-akceptuje-zwiazki-partnerskie,18496,5416043,2,news-detal [dostęp: 22.03.2014].

[27] W prezentacji badań ankietowych dotyczących sytuacji społecznej osób LGB w latach 2010-2011 czytamy, że „Niepokojenie przez sąsiadów było pięć razy częściej wybierane przez respondentów niż kłopoty z dzierżawą, wynajmem czy sprzedażą" (Abramowicz 2012:53).

konsumpcyjnych, dzięki którym manifestują swoją tożsamość w oparciu o podejmowane decyzje, kupowane marki czy prowadzony styl życia (por. Woltersdorff 2007; Baudrillard 2001).

Wertując artykuły dotyczące debaty wokół związków partnerskich w Polsce, na dłuższą chwilę zatrzymałam się przy publikacji, w której padła następująca konstatacja:[28] „Największe marki popierają małżeństwa homoseksualne w USA. Takiego wsparcia zabrakło związkom partnerskim w Polsce?"



Quasi-reklama Orange w odpowiedzi na odrzucenie projektów ustaw dotyczących związków partnerskich.
Źródło: https://www.facebook.com/serceirozum/photos_stream

Leżąca u podstawy niniejszej pracy teza, że wolny rynek i neoliberalną wizję konsumeryzmu łączy silny związek z emancypacją seksualną, w tym wypadku – emancypacją wąsko rozumianej tożsamości homoseksualnej – była powodem, by pozostać przy artykule dłużej i zgłębić relację dyskursu rynkowego z sytuacją osób nieheteronormatywnych w Polsce i Stanach Zjednoczonych. Faktycznie, w polskiej debacie nad ustawą dotyczącą związków partnerskich nie uczestniczyły znaczące na polskim rynku marki i firmy. Jedynym wyjątkiem była quasi-reklama Orange (pochodząca z popularnego cyklu „Serce i Rozum") udostępniona na facebookowym fanpage'u[29]. Nie doszukałam się

[28] Zob. http://natemat.pl/56331,najwieksze-marki-popieraja-malzenstwa-homoseksualne-w-usa-takiego-wsparcia-zabraklo-zwiazkom-partnerskim-w-polsce [dostęp: 4.05.2013].

[29] Reklamy „Serce i Rozum" to jedna z pierwszych kampanii reklamowych odwołująca się do emocjonalnych, nie racjonalnych korzyści wynikających z podejmowania określonych decyzji konsumenckich przez jej odbiorców, na czym według specjalistów od reklamy polega jej ogromny sukces – to polski fanpage na facebooku, który zgromadził już ponad 2 miliony fanów i zajął pierwsze miejsce w rankingu popularności.

jednak oficjalnego stanowiska firmy udzielającego poparcia związkom partnerskim[30]. W trakcie poszukiwań odnalazłam informację, że magazyn „F5"[31] śledzący i wytyczający nowe trendy w branży kreatywnej również poszukiwał polskich marek, które udzieliły wsparcia związkom partnerskim, co sygnalizuje, jak wiele wspólnego ma gospodarka z kulturą. Analiza zjawisk społeczno-kulturowych pomijająca kwestie gospodarcze bazuje na założeniu, że kultura może funkcjonować w gospodarczej próżni, zaś na zmiany społeczne i praktyki kulturowe ludzi nie wpływa dynamiczny kontekst ekonomiczny. Sprzeciwiając się takiemu założeniu postaram się uzasadnić, że kwestie społeczno-kulturowe i gospodarcze działają na siebie na zasadzie sprzężenia zwrotnego.

Emancypację przynosi wolny rynek? Dla kogo?

Poszukiwania redakcji „F5" nawiązywały do kampanii prowadzonych przez przedstawicieli świata biznesu w ramach trwających w podobnym czasie w Stanach Zjednoczonych obrad Sądu Najwyższego wokół tzw. ustawy o obronie małżeństwa obowiązującej od 1996 roku (ang. Defense of Marriage Act,; sprawa *United States v. Windsor*[32]) określającej małżeństwo – podobnie jak w Polsce – jako związek kobiety i mężczyzny[33]. Powodem, dla którego DOMA trafiła do Sądu Najwyższego, był zarzut o niekonstytucyjność aktu prawnego, który godzi w prawa człowieka: dyskryminuje osoby homoseksualne, odbierając legalnym małżeństwom jednopłciowym 1138[34] praw, obowiązków i przywilejów federalnych przysługującym małżeństwom zdefiniowanym w DOMA jako związek kobiety i mężczyzny. Na wokandę trafiła również poprawka nr 8 (ang. *Proposition 8*; sprawa *Hollingsworth v. Perry*) do konstytucji stanu Kalifornia znosząca legalność małżeństw jednopłciowych, po tym jak zostały zalegalizowane w 2007 roku. Oficjalnego poparcia dla legalizacji małżeństw jednopłciowych w USA po raz pierwszy udzielił sprawujący urząd prezydent Stanów Zjednoczonych, Barack Obama, który w swojej mowie inaugurującej drugą kadencję podkreślił konieczność poszerzenia przestrzeni wolności i równości dla kolejnych dyskryminowanych grup społecznych, w tym osób homoseksualnych[35].

---

[30] Orange Polska jest sygnatariuszem Karty Różnorodności i było opiekunem dokumentu w 2013 roku. Inauguracja polskiej wersji Karty miała miejsce 14 lutego 2012 roku, zaś stworzenie dokumentu, który promuje „politykę równego traktowania ze względu na płeć […], orientację psychoseksualną, tożsamość płciową, status rodzinny, styl życia" zainicjowało Forum Odpowiedzialnego Biznesu. Zob. http://kartaroznorodnosci.pl/pl [dostęp: 30.07.2014].

[31] Magazyn zamieścił na swoim facebookowym profilu pytanie do Internautów brzmiące: „znacie jakieś polskie marki, które oficjalnie popierają związki homoseksualne?". Odpowiedzi użytkowników Facebooka wskazały zaledwie kilka niszowych firm, których targetem jest ściśle środowisko LGBT.

[32] Sprawę zainaugurował problem z podatkiem od spadku po zmarłej żonie, który Edith Windsor musiała zapłacić (kwota ponad 350 tys. dolarów) w świetle obowiązującego prawa. Nie musiałaby ponosić tego rodzaju kosztów, gdyby była wdową po mężu.

[33] Nie tylko prof. Ewa Łętowska przypominała w kontekście ubiegłorocznej debaty w Polsce, że ustawa zasadnicza nie rezerwuje instytucji małżeństwa tylko dla kobiety i mężczyzny. w podobnym tonie wypowiada się m.in. Mirosław Wyrzykowski, sędzia Trybunału Konstytucyjnego w stanie spoczynku, który podczas debaty wokół poprzedniego projektu ustawy o związkach partnerskich (2011 rok) wskazywał, że z Konstytucji wynika, że państwo jest w obowiązku uregulowania związków osób, które w świetle obowiązującego prawa nie mogą zawrzeć małżeństwa. Zob. http://wyborcza.pl/1,76842,10683837,Zwiazki_partnerskie_obowiazkowe.html [dostęp: 19.05.2014].

[34] Human Rights Campaign (HRC; największa amerykańska organizacja walcząca o równe prawa osób LGBT) przygotowała przegląd najważniejszych z nich, zob. http://www.hrc.org/resources/entry/an-overview-of-federal-rights-and-protections-granted-to-married-couples [dostęp 22.03.2014].

[35] Prezydent USA mówił: „Nasza podróż nie dobiegnie końca dopóty dopóki nasi bracia geje i siostry lesbijki nie będą traktowani w majestacie prawa tak samo jak ktokolwiek inny – jeśli rzeczywiście stworzono nas równymi, to miłość, którą siebie nawzajem otaczamy musi być tak samo równa". Zob. http://theweek.com/article/index/239044/obamas-second-inaugural-the-most-important-gay-rights-speech-ever [dostęp: 22.03.2014].

Jak pokazują statystyki[36] firmy konsultingowej Gallup, która w 1996 r. po raz pierwszy badała opinię publiczną, pytając o tolerancję wobec małżeństw jednopłciowych, respondentów udzielających poparcia parom homoseksualnym było w 2013 roku dwukrotnie więcej niż 17 lat wcześniej, co stanowi 52% biorących udział w badaniu[37]. Medialne ocieplenie wizerunku osób LGBT dzięki takim produkcjom telewizyjnym jak „The New Normal" czy „Modern Family"[38] ukazującym ich zwykłe życie, niewiele różniące się od tego wiedzionego przez małżeństwa heteroseksualne, rola nowych mediów jako alternatywnego kanału komunikacji i tworzenia reprezentacji rzeczywistości (Rams 2011) czy coraz częstsze „wyjścia z szafy" (*coming out*) celebrytów, z pewnością wpłynęły na rosnące poparcie dla małżeństw jednopłciowych, czego znamiennie dowodzi tempo, w jakim na przestrzeni kilku ostatnich lat kolejne stany umożliwiały zawieranie takich małżeństw[39], w wielu przypadkach ustanawiając nowe prawo na mocy publicznych referendów.

W Stanach Zjednoczonych prywatni pracodawcy i rynkowi giganci zrzeszeni w zainicjowanej przez Human Rights Campaign (HRC) *Business Coalition for DOMA Repeal* (Koalicja świata biznesu na rzecz uchylenia DOMA)[40] jednoznacznie opowiedzieli się za zagwarantowaniem małżeństwom jednopłciowym identycznych praw, przywilejów i obowiązków zastrzeżonych dotychczas dla małżeństw dwupłciowych. Dwa ważne orzeczenia ogłoszone 26 czerwca 2013 roku przez Sąd Najwyższy, z których jedno zrównuje prawa, obowiązki i przywileje małżeństw jednopłciowych i dwupłciowych na szczeblu federalnym w stanach, które zalegalizowały małżeństwa jednopłciowe, zaś drugie na powrót legalizuje takie małżeństwa w stanie Kalifornia, były poparte ważnymi dokumentami wpływającymi na judykaturę: tzw. opiniami przyjaciela sądu, podpisanymi m.in. przez biznesową koalicję[41]. Są to opinie prawne przesyłane do sądu jako dodatkowy argument w sprawach najczęściej dotyczących kontrowersyjnych dla opinii publicznej tematów. Odpowiedź na pytanie, które w 2008 roku zadała w kwestii zrównania w świetle prawa małżeństw jedno- i dwupłciowych Linda L. Barkacs z Uniwersytetu w San Diego: Kiedy społeczeństwo nadąży za światem biznesu? (Barkacs 2008) mogłaby brzmieć: 26 czerwca 2013 roku, choć żadna z decyzji nie wprowadza małżeństw jednopłciowych na całym terytorium USA. Niemniej, orzecznictwo sądu nie jest reperzentatywne dla postawy całego społeczeństwa, choć można by pokusić się o stwierdzenie, że stosunek w głosowaniu sę-

[36] Z wszystkimi przeprowadzonymi w 2013 roku ankietami dotyczącymi praw małżeństw jednopłciowych można zapoznać się na stronie http://www.pollingreport.com/civil.htm [dostęp: 22.03.2014].

[37] Gallup dwukrotnie (w trakcie procesów i po ich zakończeniu) pytał mieszkańców Stanów Zjednoczonych o poparcie dla legalizacji małżeństw jednopłciowych na szczeblu federalnym. Zob. http://www.gallup.com/poll/162398/sex-marriage-support-solidifies-above.aspx oraz http://www.gallup.com/poll/163730/back-law-legalize-gay-marriage-states.aspx [dostęp: 22.03.2014].

[38] Serial „Modern Family" podejmuje problematykę rekonstrukcji wąsko rozumianego modelu rodziny i dynamiki związków międzyludzkich. Pokazuje, że nie tylko związki homoseksualne są jednym z funkcjonujących w amerykańskim społeczeństwie konfiguracjami rodziny, lecz również życie par i osób heteroseksualnych podlega ciągłym przeobrażeniom, wymykając się konserwatywnemu rozumieniu tego, czym jest rodzina.

[39] Po tym, jak Massachusets zalegalizowało małżeństwa jednopłciowe w 2004 roku, stając się taką szóstą jurysdykcją na świecie, minęły 4 lata, gdy stan California rozpoczął „falę" legalizowania małżeństw tej samej płci. Jak dotąd najwięcej stanów (bo aż 7) umożliwiło zawieranie takich związków w 2013 roku. Nie bez znaczenia było tu orzecznictwo Amerykańskiego Sądu Najwyższego w dwóch toczących się sprawach i prowadzone kampanie społeczne.

[40] Zob. http://www.hrc.org/laws-and-legislation/federal-legislation/respect-for-marriage-act [dostęp: 4.05.2013].

[41] Prawnicy Edith Windsor celowo zabiegali o opinie „przyjaciela sądu" wśród społeczności biznesowej, chcąc otrzymać poparcie od „nietypowych świadków" w sprawie. Jedną z prawniczek, Robertę Kaplan, dochodziły w kuluarach podpowiedzi, by „zdehomoseksualizować" (*to de-gay*) sprawę. Zob. Ariel Levy, *The Perfect Wife. How Edith Windsor Won a Landmark Case for Gay Marriage*, „New Yorker", 30.09.2013; http://www.newyorker.com/reporting/2013/09/30/130930fa_fact_levy [dostęp: 22.03.2014]

dziów (5:4) odzwierciedlał wspomniane wyżej dane statystyczne opublikowane przez Gallup tuż po wydaniu orzeczenia.

Należy podkreślić, że sprawa Windsor dotyczyła tylko 3. sekcji DOMA odmawiającej legalnie zawartym małżeństwom jednopłciowym szeregu praw i przywilejów zagwarantowanych na szczeblu federalnym, natomiast sekcja 2. ustawy wciąż zachowuje swą ważność: to poszczególne stany decydują o tym, czy na ich obszarze małżeństwa takie są legalne czy nie. Wynika to z konstytucji USA, zgodnie z którą prawo do udzielania małżeństw przysługuje władzom stanowym. Oznacza to, że pary, które wzięły ślub w stanie im to umożliwiającym, w przypadku przeprowadzki do stanu zakazującego małżeństw jednopłciowych, mogą utracić nabyte prawa[42].



Marki wspierające małżeństwa jednopłciowe w USA.

Źródło: http://natemat.pl/56331,najwieksze-marki-popieraja-malzenstwa-homoseksualne-w-usa-takiego-wsparcia-zabraklo-zwiazkom-partnerskim-w-polsce

W opinii „przyjaciela sądu" koalicja amerykańskich pracodawców konstruuje narrację popierającą małżeństwa jednopłciowe wokół poszanowania różnorodności swoich pracowników oraz obecnej dyskryminacji, jakiej doświadczają, nie mogąc korzystać z praw i przywilejów pracowniczych zastrzeżonych dla małżeństw heteroseksualnych. Ponadto, koalicja wykazuje, że DOMA przyczynia się również do strat finansowych, jakie ponoszą pracodawcy (w świetle obowiązującego prawa niektórzy z nich – Ernst & Young, Facebook, Google – wprowadzili np. praktykę „ubruttowiania", czyli *grossing up*, polegającą na zawyżaniu dochodu pracowników, by mogli oni otrzymać taką samą stawkę, jak ich heteroseksualni współpracownicy, lub zwracania kosztów za nieprzysługujące dotychczas homoseksualnym pracownikom przywileje socjalne). Pary homoseksualne występują tu w charakterze dyskryminowanych podmiotów, ofiar pozbawionych przez państwo sprawczości i wpływu na swoje funkcjonowanie, zaś firmy – prywatni pracodawcy – to strona szanująca odmienność, różne style życia pracowników i wyznawane przez nich wartości.

---

[42] Choć decyzja Sądu Najwyższego z 26 czerwca 2013 roku jest przełomowa, to rodzi dla par homoseksualnych szereg prawnych przeszkód. Nie od razu bowiem prawo zostało wprowadzone w życie, zaś każdorazowo, stan może brać pod uwagę inne kryterium w przyznawaniu małżeństwom praw i przywilejów federalnych – w zależności od tego, gdzie związek był zalegalizowany (place of celebration), bądź od tego, gdzie para mieszka w danym momencie (place of residence). HRC we współpracy z innymi organizacjami wspierającymi osoby LGBT pracują nad informatyzacją bezpośrednio zainteresowanych zmianami osób. Zob. http://www.hrc.org/blog/entry/what-do-the-doma-decisions-mean-for-you. w Kongresie czeka natomiast projekt ustawy Respect For Marriage Act (ustawa poszanowania małżeństwa) znoszącej całość zapisów w DOMA, nie wpływającej jednak na prawo poszczególnych stanów do stanowienia o (nie)legalności małżeństw jednopłciowych.

Państwo wypada w tym zestawieniu kiepsko: uprzywilejowując określoną organizację seksualności zakorzenioną w rodzącej się pod koniec XVIII wieku biopolityce, mającej na celu „produkcję" wydajnych i zdrowych jednostek wspierających rozwój kapitalizmu (Foucault 1995: 123; D'Emilio 1983: 469-470), zaczyna być – jako zewnętrzna struktura – opresyjna dla jednostek niewpisujących się w promowany model seksualnego obywatelstwa (Weeks 1998). W tym samym czasie świat biznesu kreuje zupełnie odmienny wizerunek małżeństw jednopłciowych, głosząc tezę: „małżeństwo jednopłciowe może być dla niektórych rewolucją, ale dla amerykańskich przedsiębiorców, to tak naprawdę ewolucja" (tłum. aut.)[43].

Jak donosi ubiegłoroczny raport HRC (*Corporate Equality...*), wiele firm, członków Koalicji świata biznesu na rzecz uchylenia DOMA, w tym duża część z listy Fortune 500 – rankingu amerykańskich firm klasyfikowanych według generowanego dochodu – zapewnia swoim pracownikom LGBT systemy opieki zdrowotnej, ubezpieczenie społeczne czy emeryturę na innych zasadach niż małżeństwom heteroseksualnym. To pracodawca, nie państwo, jest opiekunem[44] dbającym o morale homoseksualnych pracowników, gdyż jak dowiadujemy się z *amicus curiae brief* (Brief of 278...):

> Jako „przyjaciele sądu" jesteśmy pracodawcami lub stowarzyszeniami pracodawców, dzielącymi chęć przyciągnięcia, zatrzymania i zabezpieczenia utalentowanych pracowników [...]. Jednocześnie, jesteśmy stroną, na którą 3. sekcja ustawy o obronie małżeństwa („DOMA") ma wpływ, nie rozpoznając małżeństw jednopłciowych na szczeblu federalnym. Ten dualny reżim nakłada obciążenie na „przyjaciół sądu". Wystawia nas, pracodawców, na zbyteczne koszty i chaos administracyjny, i bez względu na prowadzony przez nas biznes oraz profesjonalne orzecznictwo, zmusza nas do traktowania jednej grupy naszych legalnie połączonych węzłem małżeńskim pracowników inaczej niż pozostałych, podczas gdy nasz sukces uzależniony jest od dobrobytu i morale wszystkich zatrudnionych (tłum. aut.).

Pośród sygnatariuszy znajdziemy niemalże wszystkie wiodące na rynku – zarówno amerykańskim, jak i globalnym – firmy działające w branży IT i nowych mediach. Poparcia dla małżeństw jednopłciowych udzielają m.in.: Adobe Systems, Amazon, Apple, eBay, Electronic Arts, Facebook, Google, Intel, Microsoft, Twitter, a zatem te firmy, które niemalże zmonopolizowały i zdeterminowały sposób komunikacji i funkcjonowania najmłodszej grupy konsumentów w silnie zurbanizowanych i zaawansowanych technologicznie ośrodkach. Wiele z tych firm na dowód poparcia wzięło udział w marcowej, kilkudniowej kampanii HRC, gdy miało miejsce pierwsze czytanie w sprawie *United States v. Windsor*, udostępniając na swoich profilach na Facebooku i Twitterze dopasowane do własnej marki różowo-czerwone logo HRC. Niektóre firmy poszły o krok dalej. Zanim przejdę do finalnej linii

[43] Oryg.: *Same-sex marriage may seem revolutionary, but for American business, the idea truly is evolutionary*. Gates G., Witeck B. *Same-sex Marriage. What`s at stake for Business?* Urban Institute, 2004. Zob. http://www.urban.org/publications/900722.html [dostęp:22.09.2013].

[44] Należy pamiętać, że od lat 70., wraz z propagowaniem doktryny neoliberalnej (monetaryzm) przez Miltona Friedmana system państwa opiekuńczego (doktryna interwencjonizmu państwowego Johna Maynarda Keynesa) zaczął być stopniowo rozmontowywany i w tym momencie w USA to pracodawca zapewnia pracownikom szereg przywilejów socjalnych (employee benefits), zaś państwo odgrywa tu rolę uzupełniającą.

argumentacji niniejszego artykułu, poddam analizie dwie reklamy opublikowane przez Microsoft[45] i Amazon[46].

Biorące udział w reklamie Amazona postaci to młodzi, biali Amerykanie mogący pozwolić sobie na zakup czytnika e-booków Kindle Paperwhite, a nawet wymianę starszego brata produktu (uniemożliwiającego czytanie e-booków w pełnym słońcu) na nowszy, w kilka sekund po sugestii używającej go klientki. Bohaterów reklamy – kobietę i mężczyznę – stać również na urlop w kurorcie wypoczynkowym nad brzegiem oceanu stanowiącego scenerię reklamy.



Jak sugeruje tytuł, Amazon Kindle Paperwhite doskonale nadaje się na plażę (*Is Perfect at the Beach*), gdzie zakup nowego czytnika Kindle należy uczcić drinkiem. Okazuje się, że bohaterowie czekają, aż przyniosą im je ich mężowie. Dla obu par sąsiedztwo małżeństwa homoseksualnego i heteroseksualnego stanowi normę, na ich twarzach ani przez moment nie rysuje się zdziwienie czy dyskomfort.

Reklama Microsoftu idzie nieco dalej. Ponownie, postaci w niej występujące to biali Amerykanie doskonale poruszający się w świecie zaawansowanych technologii, a przede wszystkim (reklamowanym produktem jest nowa wersja poczty Outlook) pozostający w nieustannym kontakcie ze swoimi znajomymi dzięki błyskawicznym aktualizacjom internetowym przypominającym w zakresie funkcjonowania facebookową „ścianę" (*wall*), na której użytkownicy zamieszczają nowinki ze swojego życia (najnowsza wersja Outlooka umożliwia migrację aktualizacji zamieszczanych przez użytkowników na portalach Facebook, Twitter i LinkedIn). Hasło reklamowe brzmi: „Bądź na czasie" (*Get up to date*).



[45] Zob. https://www.youtube.com/watch?v=IS3t9reE364 [dostęp: 22.03.2014].
[46] Zob. https://www.youtube.com/watch?v=TdXxNBxWcVE [dostęp: 22.03.2014].

Mężczyzna debiutuje w swojej nowej pracy (przestaje być dostawcą, by zostać kaskaderem); po brawurowym spowodowaniu odgrywanego wypadku samochodowego od razu obwieszcza znajomym dzięki nowej usłudze Outlook swoją nową profesję. Para lesbijek bierze ślub i momentalnie nazwisko jednej z nich przestaje być jednoczłonowe, zaś na zdjęciu profilowym znajduje się teraz fotografia nowożeńczyń. Wszystko śledzi, nie odchodząc od swego komputera, wspólna znajoma mężczyzny i kobiet, która zaraz po odczytaniu towarzyskich nowinek gratuluje im, komentując wszystko na swoim Outlookowym profilu.

Microsoft pokazuje rzeczywistość, w której zarówno diametralna zmiana charakteru wykonywanej pracy, jak i małżeństwa homoseksualne nie stanowią odchylenia od normy, a przepływ informacji między ludźmi odbywa się głównie za pośrednictwem Internetu. „Bycie na czasie" oznacza również akceptację różnych stylów życia, w tym innej niż heteroseksualna orientacji. Reklama mieści w sobie niemalże cały wachlarz elementów składowych doktryny neoliberalnej: uczenie się przez całe życie, elastyczność na rynku pracy, tolerancję dla różnorodności, mobilność[47], ale generuje też przekaz o tym, kto jest uczestnikiem tej rzeczywistości, uchwytując dynamikę podziałów klasowych. Osoby homoseksualne są tu sportretowane jako uczestnicy miejskiej kultury białej klasy średniej, gdzie emancypacja mierzona jest stopniem uczestnictwa w usługach i możliwością nabycia dóbr oferowanych w systemie kapitalistycznym dla tych, których stać na to, by za nie zapłacić (zob. Majka 2010). Ponownie mamy do czynienia z wykluczającym homonormatywnym modelem: czy Afroamerykanin z klasy robotniczej mieszkający w małym miasteczku nie może identyfikować się jako osoba homoseksualna?

Warto zauważyć, że utwór wykorzystany w reklamie – „Can't Hold Us" – wykonywany jest przez duet rapersko-producencki z Seattle, Macklemore & Ryan Lewis[48], który jest silnie zaangażowany we wspieranie małżeństw jednopłciowych. Sukces – w Stanach Zjednoczonych i o zasięgu globalnym – osiągnęli w 2012 roku dzięki premierze albumu „The Heist", na którym pojawił się utwór „Same Love"[49], poruszający kwestię homoseksualności i homofobii. Opowiadając o własnych doświadczeniach z homoseksualizmem, Macklemore stwierdza, że gdyby był gejem, świat hip-hopu najpewniej by go znienawidził. Nagranie szybko stało się viralem, swoistym „hymnem" milionów młodych ludzi w USA popierających małżeństwa jednopłciowe, i obudziło dyskusję wokół homofobicznych postaw pośród raperów, co zbiegło się w czasie z „wyjściem z szafy" kilku wykonawców

[47] Należy rozróżnić lewicowe i neoliberalne rozumienie „uczenia się przez całe życie" i powiązanych z nim – wymienionych powyżej – składowych, które we współczesnym kapitalizmie tworzą spójną całość. o ile lewicowe, powiązane z etosem inteligencji kształcenie ustawiczne dotyczy samodoskonalenia i zdobywania wiedzy oraz umiejętności wzbogacających osobowość człowieka per se jak i w służbie społeczeństwu, tak neoliberalna koncepcja uczenia się przez całe życie jest łącznikiem pomiędzy edukacją dorosłych, a przygotowaniem mobilnych, adaptujących się do zmiennych kontekstów społeczno-kulturowych (tolerancja) i elastycznych jednostek dla zmiennej globalnej gospodarki rynkowej oraz wpisuje się w dyskurs wiedzy przynoszącej wymierne korzyści ekonomiczne („transfer wiedzy do gospodarki"). „Produkowani" w tej technologii edukacji pracownicy są wytworami rynkowej rządomyślności (Olssen 2008), za pomocą której obywatel definiowany jest jako „klient", „konsument" odpowiedzialny za swoje wybory, a przez to własne umiejscowienie społeczne i ekonomiczne, zaś samo uczenie się jest w tutaj rozumiane jako nieustanne dodawanie kompetencji i umiejętności odpowiadających na zmienne warunki zatrudnienia i rozwój technologiczny.

[48] Muzycy stali się niemalże ikoną kampanii na rzecz tolerancji dla małżeństw jednopłciowych. Ich inny utwór „And We Dance" został wykorzystany w reklamie firmy odzieżowej Nordstrom wspierającej pary homoseksualne.

[49] Zob. http://www.youtube.com/watch?v=hlVBg7_08n0; utwór ma już ponad 113 milionów wyświetleń na YouTube [dostęp: 24.03.2014]

młodszej generacji związanych ze światem hip-hopu (Frank Ocean, Angel Haze, Azealia Banks) czy swobodniejszego udzielenia aprobaty dla homoseksualistów przez innych (A$AP Rocky, Murs, Jay-Z, Eminem, 50 Cent, T.I.)[50]. Znamienne, że podczas gdy oswajające z małżeństwami jednopłciowymi reklamy wielkich marek ilustrują wchodzące w takie związki osoby jako przedstawicieli dobrze usytuowanej białej klasy średniej, otaczających się nowinkami technologicznymi i będącymi zawsze na czasie z panującymi trendami, kultura hip-hop (uznawana za jedną z najbardziej homofobicznych i konserwatywnych w kwestii ról genderowych) okazuje się przestrzenią emancypacji osób homoseksualnych, dla których zabrakło miejsca w dyskursie rynkowym, a przynależących do młodszej części społeczeństwa, a także innych grup społecznych[51].

Zarówno w Polsce, jak i w Stanach Zjednoczonych dyskusja i uwaga mediów wokół praw osób homoseksualnych pomija problematykę klasową. Z opublikowanych w 2005 roku badań socjologicznych przeprowadzonych w czterech największych amerykańskich miastach wynikało, że przynależność do niższej klasy społecznej i zamieszkanie poza tzw. gejowskimi dzielnicami (*gay ghetto*) wiąże się z mniejszym prawdopodobieństwem, by homoseksualni mężczyźni określali się jako „gej" i partycypowali w kulturze gejowskiej[52], przypisując sobie homonormatywną tożsamość, która jest silnie sprzężona z zamożną, białą klasą średnią: nocnymi klubami, wolnymi zawodami i nieregulowanym czasem pracy (Barrett & Pollack 2005: 451)[53].

Można szukać tu potwierdzenia dla tezy postawionej w 1983 roku przez Johna D'Emilio, który pisał, że pojawienie się tożsamości homoseksualnej było uwarunkowane rozwojem kapitalizmu wymuszającego migrację kobiet i mężczyzn do miast[54]. Ludzie ci, opuszczając wsie i mniejsze miejscowości, zrywali też z tradycyjnymi rolami genderowymi oraz wzajemnym uzależnieniem swego przetrwania od płci przeciwnej (D'Emilio 1983). Ze zjawiskiem wiązała się również ważna zmiana w dominującym jeszcze w XVIII wieku modelu rodziny, który współcześnie bardziej konserwatywne i prawicowe grupy społeczne wciąż uznają za „właściwy" i „naturalny". Przeważający w medialnych przedstawieniach obraz tożsamości homoseksualnej deformuje społeczną rzeczywistość, sprawiając, że osoby homoseksualne o odmiennym usytuowaniu społeczno-ekonomicznym i nieidentyfikujące się z tą tożsa-

[50] Mesfin Fekadu, *Hip-Hop`s Anti-Gay Tone Shifting After Frank Ocean`s Coming Out*, 23.08.2012 Zob. http://www.huffingtonpost.com/2012/08/23/hip-hops-anti-gay-tone-frank-ocean_n_1824494.html [dostęp: 22.03.2014].

[51] Podkreślę, że kultura hip-hop wywodząca się z amerykańskich gett i slumsów, kontestująca uprzywilejowane klasy społeczne i krytykująca dyskryminację Afroamerykanów, charakteryzuje się jednocześnie sztywnymi rolami genderowymi, gdzie mężczyzna najczęściej spełnia stereotyp silnego macho, zaś uległa, słaba kobieta pozbawiona jest sprawczości. Problemowi przyjrzał się m.in. Byron Hurt, twórca dokumentu *Hip-Hop: Beyond Beats and Rhymes* (2006).

[52] Barrett i Pollack określają kulturę gejowską jako bliską modelowi homonormatywności, gdzie geje utożsamiani są z mieszkającymi w dużych miastach, aktywnymi konsumentami podążającymi za nowinkami technologicznymi, pracującymi w wolnych zawodach lub przedstawicielami „białych kołnierzyków". Śledząc przejawy kultury gejowskiej w Polsce Majka-Rostek zaobserwowała, że po 1989 roku homoseksualność w dyskursie publicznym zaczęła być reprezentowana w medialnej figurze „idealnego geja", mającej związek właśnie z wąsko rozumianą kulturą gejowską (Majka-Rostek: 2010).

[53] Doskonałą analizę tej zależności mogliśmy prześledzić choćby we francuskim filmie „Życie Adeli" (2013), w którym homoseksualna para głównych bohaterek pochodzi z różnych klas społecznych.

[54] D`Emilio zauważa, że mężczyźni częściej odkrywali swoją homoseksualną tożsamość funkcjonując w sferze publicznej i piastując zawody przynoszące im duże dochody, podczas gdy kobiety, choć zmieniając miejsce zamieszkania ze wsi na miasto, wciąż były uzależnione finansowo od mężczyzn. Współcześnie tę zależność możemy obserwować w wielu przypadkach, chociażby biorąc pod uwagę trwającą dyskusję dotyczącą niższych zarobków dla kobiet piastujących te same, co mężczyźni stanowiska, czy feminizację ubóstwa. z pionierskich w Polsce badań wynika, że lesbijki i kobiety biseksualne mieszające poza metropoliami często narażone są nie tylko na wykluczenie społeczne, lecz także gorszą sytuację ekonomiczną (Struzik 2012).

mością podejmują strategię skrywania swej orientacji seksualnej, nieakceptowanej w tradycyjnej społeczności o sztywnych rolach kulturowych przypisywanych kobiecie i mężczyźnie, gdzie wyjście poza heteronormatywną matrycę może wiązać się z wykluczeniem społecznym i doświadczaniem przemocy (zob. Abramowicz 2012, Struzik 2012).

Głosy „za" małżeństwami jednopłciowymi w USA mają wiele punktów wspólnych z linią argumentacji popierającą związki partnerskie w Polsce. Z jednej strony dopatrzyć się możemy wizerunku osób wyłamujących się ze schematu heteronormatywnej rodziny tworzonej przez małżeństwo kobiety i mężczyzny. Osoby niepodążające za tradycyjnymi rolami przypisywanymi kobiecie i mężczyźnie przedstawiane są jako poszkodowane, doświadczające dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. W konsekwencji, są one pozbawione praw i obowiązków wynikających z zawarcia małżeństwa (USA) czy w ogóle sformalizowania swego związku (Polska). Stanowiąc mniejszość, nie są beneficjentami opieki gwarantowanej przez państwo. Ludzie wyłamujący się z heteromatrycy, geje i lesbijki, zdani są na samych siebie i zatrudniających ich pracodawców, muszą wykorzystywać luki prawne i dopasować swój styl życia do normy obyczajowej i światopoglądowej wyznaczanej przez państwowe prawodawstwo. Z drugiej strony przedstawiani są jako zaradne podmioty przynależące do zamożnej klasy średniej mieszkającej w miastach, odnoszące sukces ekonomiczny i towarzyski, budujące swoją tożsamość w oparciu o świadomie dokonywane wybory – tyczą się one zarówno orientacji seksualnej, jak mobilności zawodowej czy konsumowanych produktów i usług.

Miasto, klasa, kreatywność

Wróćmy do wspierającego homoseksualnych pracowników i konsumentów świata biznesu z koalicji na rzecz uchylenia DOMA. W utartym rozumieniu, podstawowym celem prywatnych przedsiębiorców jest przede wszystkim kumulacja zysków i generowanie przychodu, między innymi poprzez poszerzanie grupy konsumentów gotowych zapłacić za produkt, sprzedawany przez firmę. Jakie korzyści czerpią firmy lobbując w tak kontrowersyjnej sprawie jak redefinicja małżeństwa? Czy masowe wręcz w przypadku USA udzielenie poparcia małżeństwom osób homoseksualnych przez świat biznesu potwierdza przesunięcie akcentu z ekonomicznej racjonalności związanej z heteroseksualną matrycą w kierunku prowadzenia przedsiębiorstw z poszanowaniem różnorodności pracowników i konsumentów jako rodzaj „ewolucji" wynikającej z dynamiki relacji międzyludzkich?

Przejście z liberalnego do neoliberalnego modelu gospodarczego oznaczało ważną jakościową zmianę w systemie produkcji i rozwoju gospodarczym. Akcent nie pada już na klasyczne czynniki sprzyjające biznesowi (takie jak dostępność surowca, lokalizacja, kapitał finansowy), lecz na miękkie, płynne, które można ująć w kategorii kapitału społecznego i gospodarki opartej na wiedzy. Wyzwanie, z którym mierzą się teraz pracodawcy i przedsiębiorcy brzmi: jak zainteresować i zatrzymać pracowników, których wiedzy, umiejętności, talentu i kreatywności potrzebujemy? Jak pisali dekadę temu Gary J. Gates i Richard Florida różnorodność, tolerancja dla inności i otwartość na alternatywne style życie są współczesnymi czynnikami lokalizacji biznesu, a raczej czynnikami, dla których potencjalni pracownicy decydują się na podjęcie pracy w określonej lokalizacji (Gates, Florida 2003).

Florida jest twórcą jednej z najpopularniejszych i najbardziej kontrowersyjnych teorii z zakresu zarządzania miastami i urbanistyki, dzięki której zrobił międzynarodową karierę, doradzając władzom postindustrialnych miast i miasteczek: jak uczynić ich miejscowości kreatywnymi[55]. W swojej opublikowanej w 2002 roku książce „Narodziny klasy kreatywnej" (Florida 2010) jako jeden z czynników wpływających na atrakcyjność miasta wskazuje Gay Index – swoisty papierek lakmusowy na tolerancję mieszkańców, która ma wpłynąć na otwartość miasta i tym samym inkluzyjność klasy kreatywnej, czemu wtóruje Gates (2009):

> Jednym z argumentów jest to, że [możliwość zawarcia] małżeństwa skłoni niektóre pary jednopłciowe do przeprowadzki do danego stanu, w szczególności osoby młode, dobrze wykształcone – członków tak zwanej klasy kreatywnej – które są kluczowymi aktorami dla rozwoju ekonomicznego w postindustrialnej gospodarce (tłum. aut.).

Argumentacja Floridy i Gatesa jednoznacznie lokuje osoby nieheteronormatywne w ramach homonormatywności, a więc w kapitalistyczno-normatywnym porządku. Autorzy sugerują, że gej i lesbijka to zazwyczaj dobrze wykształceni, zamożni przedstawiciele miejskiej klasy średniej. Z tego punktu widzenia nie dziwi, że jednym z wielu czynników, które przed legalizacją małżeństw jednopłciowych poszczególne stany brały pod uwagę, był wpływ takiego posunięcia na lokalną gospodarkę oraz potencjalne zyski ekonomiczne dla stanowego budżetu. Niemalże wszystkie raporty na ten temat[56] opublikował Instytut Williamsa (Szkoła Prawa Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles), którego dyrektor i założyciel, Bradley Sears, w jednym z wywiadów[57] zapytany o odważne i ryzykowne stanowisko wielu firm w kwestii poparcia udzielonego małżeństwom jednopłciowym stwierdził, że

> […] trzeba pamiętać, że korporacje muszą myśleć nie tylko o swoich klientach, ale także o pracownikach. Żeby przyciągnąć najlepszych kandydatów, trzeba mieć najlepszą politykę zatrudnienia. Niektóre z nich patrzą też na to w szerszej, historycznej perspektywie – chcą być „po właściwej stronie historii". Wierzą w to, że młodsi konsumenci docenią to ryzyko, uznają jego podjęcie za moralnie nacechowany gest. Jest też kwestia silnego przywództwa. Dla przykładu, szef Starbucksa powiedział wprost – jeśli się nie zgadzacie z moim stanowiskiem – sprzedajcie akcje spółki. Myślę, że pokazuje to szerszą wizję i inny typ przywództwa, niż ten zorientowany jedynie na kalkulację zysków i strat.

Gdy Sears mówi w kontekście decyzji Howarda Schulza o nowym typie przywództwa w firmach, ma na myśli rolę, jaką jednostka może spełnić w przemianie społecznej. W długoterminowej perspektywie natomiast dbające o swoją wysoką pozycję firmy postąpiły – z perspektywy „zysków i strat" –

[55] Koncepcje Floridy spotkały się z dużą falą krytyki, bowiem nieprzemyślane i pochopne promowanie koncepcji przemysłu kreatywnego często wiąże się z ogromnymi problemami społeczno-ekonomicznymi, takimi jak segregacja ludności, gentryfikacja czy zwiększanie przepaści ekonomicznej między różnymi grupami społecznymi (zob. McCann 2007).

[56] Dostępne są na stronie http://williamsinstitute.law.ucla.edu/category/research/economic-impact-reports [dostęp: 22.09.2013].

[57] To jeszcze nie koniec tej historii, Kultura Liberalna nr 235 (28/2013) z 9 lipca 2013 r.

bardzo racjonalnie, sygnalizując jednocześnie swoje światopoglądowe stanowisko. Analiza poparcia opinii publicznej dla małżeństw jednopłciowych z uwagi na wiek respondentów jasno pokazuje, że akceptacja osób LGBT jest wprost proporcjonalna do malejącego wieku respondentów. Aż 69% osób w przedziale wiekowym 18-34, biorących udział w ankiecie przeprowadzonej przez Gallup, deklarowało akceptację dla legalizacji małżeństw jednopłciowych na szczeblu federalnym. To pozwala przewidywać, że niepełnoletni Amerykanie, a zatem przyszli pracownicy i konsumenci, są w jeszcze większym stopniu tolerancyjni wobec nieheteronormatywnej seksualności. Jak policzyli analitycy Facebooka na krótko przed ogłoszeniem werdyktu w sprawie dwóch precedensowych spraw toczących się w Sądzie Najwyższym, 70% amerykańskich użytkowników tego serwisu społecznościowego ma znajomego o innej niż heteroseksualna orientacji[58].

Konflikt: lokalny opór wobec homonormatywności

Jeffrey Weeks, autorytet w dziedzinie badań nad historią seksualności pisał, że

> Istnieją raczej seksualności, a nie jedna seksualność. [...] Powinniśmy uświadomić sobie, że seksualności produkowane są w społeczeństwie w skomplikowany sposób. Wynikają z różnorodnych praktyk społecznych, nadających znaczenie ludzkim działaniom, ze społecznych definicji i samookreśleń, ze zmagań tych, którzy mają władzę definiowania i regulowania z tymi, którzy stawiają opór. Seksualność nie jest dana, jest produktem negocjacji, walki i ludzkiej sprawczości. (Weeks 2012: 30-31)

Z uwagi na wielość seksualności oraz na związek seksualności z różnymi relacjami społecznymi, tym bardziej niepokojące powinno być dla nas wąskie rozumienie homoseksualności w sposób homonormatywny, której obraz generowany przez media przypisuje homoseksualność bardzo wąskiej grupie osób, sportretowanej jako beneficjenci neoliberalnego kapitalizmu. Postulowana w tym przekazie sprawczość – atrakcyjna forma tworzenia siebie, czy zarządzania sobą – nie jest dostępna dla wszystkich. Jeśli medialny przekaz dotyczący osób homoseksualnych ogranicza się do pokazywania ich jako zamożnych przedstawicieli miejskiej klasy średniej lub wyższej (w polskim wydaniu: Serce i Rozum to „partnerzy", białe kołnierzyki, argumentacja obecna w prasie umiejscawia osoby homoseksualne w miastach i przypisuje im wyższą od przeciętnej kondycję ekonomiiczną), otaczających się dobrami i usługami dla wielu niedostępnymi, nie powinien dziwić fakt, że środowiska o innych wzorcach konsumpcyjnych, broniące narodowych wartości, „naturalnego" ładu społecznego, rodziny jako podstawy organizacji społecznej, mogą umiejscawiać się w opozycji do takiej reprezentacji homoseksualności i przez to nie akceptować jej. Seksualna emancypacja jako rodzaj moralnego zepsucia (niszczącego lub redefiniującego zreifikowane lokalne tradycje, w tym prymat nuklearnej rodziny heteronormatywnej) jest w tym świetle odczytywana jako składowa ekspansji zachodniego neoliberalizmu, przed którym obrońcy tradycji bronią swoje społeczeństwo[59]. Badania

---

[58] Facebook opublikował informację: „Blisko 70% osób zarejestrowanych na Facebooku w Stanach Zjednoczonych ma wśród swoich znajomych osobę, która identyfikuje się na swoim profilu jako gej, lesbijka lub osoba biseksualna" (oryg.: Approximately 70% of people on Facebook in the U.S. are connected to a friend who has expressly identified themselves as gay, lesbian or bisexual on their timeline).

[59] Osoby z mniejszych miejscowości często poszukują przestrzeni emancypacji, decydując się na emigrację do dużego miasta lub za granicę, co najdobitniej pokazuje, że homoseksualność wiązana jest z wielkomiejskim fenomenem, podczas

niehetoronormatywnych kobiet (w tym lesbijek i kobiet biseksualnych), mieszkających we wsiach i mniejszych miejscowościach w Polsce, pokazują między innymi, że dla lokalnych społeczności osoby homoseksualne „nie istnieją" w tym sensie, że wiązane są z ośrodkami wielkich miast i osobami wiodącymi wielkomiejski styl życia; zgodnie z logiką „natury" nie mogą funkcjonować na wsi, często nie są wyobrażalne (Struzik 2012), pomimo, że osoby nieheteroseksualne mieszkają i dorastają na obszarach wiejskich[60].

Co więcej, w pozamiejskich ośrodkach, gdzie stopień społecznej anonimowości jest o wiele niższy, orientacja seksualna wciąż warunkuje pozycję ekonomiczną. Osoby homoseksualne, które (z wyboru lub braku środków) nie partycypują w kulturze miejskiej homonormatywności, ale decydują się na „wyjście z szafy", mogą zatem mierzyć się ze społecznym wykluczeniem i koniecznością migracji lub – przeciwnie – w przypadku braku możliwości bądź chęci przeniesienia się do miasta „są w niekorzystnej sytuacji nie tylko ze względu na strukturalne ograniczenia terenów wiejskich, ale także ze względu na brak zainteresowania i zorientowania w ich sytuacji ze strony osób działających w ruchu LGBT" (Struzik 2012: 50). Niekiedy ci, którzy próbują włączyć się do tej odgórnie produkowanej zurbanizowanej kultury homoseksualnej, napotykają szereg ekonomicznych, kulturowych i społecznych przeszkód wynikających z różnic klasowych, o czym pisał na przykład jeden ze współtwórców strony internetowej The New Gay, podważający wąsko rozumianą homonormatywność: „Tytuł tego posta »Dlaczego odrzucam kulturę gejowską« jest w zasadzie niewłaściwy. Nie odrzuciłem jej. Starałem się ją przyswoić [...]. Starałem się. Kultura gejowska odrzuciła mnie (tłum. aut.)[61].

Badania CBOS-u opublikowane w lutym 2013 roku zdają się potwierdzać powyższe wnioski, choć wciąż brakuje w Polsce badań uchwytujących dynamikę klasową, zatrudnienie, czy miejsce zamieszkania w kontekście tolerancji dla osób homoseksualnych, a ostatnio – związków partnerskich. Choć ta rośnie w zestawieniu z badaniami z lat poprzednich, to wciąż osoby młode, o wyższym wykształceniu, wysokich zarobkach, nieuczestniczące w praktykach religijnych, o poglądach lewicowych i osobiście znające osoby homoseksualne, częściej odpowiadają twierdząco na pytanie o uznanie par jednopłciowych (CBOS 2010). Nie ulega wątpliwości, że pośród tych, którzy odpowiadają na to pytanie przecząco, a więc osób starszych, o gorszej sytuacji ekonomicznej, praktykujących religijnie i często o poglądach prawicowych, również żyją geje i lesbijki[62], ale wąskie rozumienie tożsamości homoseksualnej przyczynia się do budowania społecznych fortyfikacji, pogłębiając rozwarstwienie społeczne i dystansowanie się wsi od miasta i *vice versa*. Krzywdzące jest ponadto etykietowanie i wytyczanie sztywnych granic pomiędzy osobami wierzącymi jako przeciwnymi grupom nieheteronormatywnym oraz niewierzącymi jako takie grupy częściej akceptującymi. Istnie-

gdy osoby nieheteronormatywne funkcjonują również poza metropoliami. Logika ta jest jednak domniemana. Autorzy badań ankietowych dotyczących sytuacji społecznej osób LGB w Polsce wskazują brak badań potwierdzających kierunki migracji osób nieheteronormatywnych, wydając jednocześnie rekomendację dla pogłębienia badań ukazujących rozkład zmiennych socjodemograficznych wśród osób LGB (takich jak miejsce zamieszkania, wykształcenie, zarobki) oraz ich mobilność przestrzenną z uwzględnieniem determinujących ją czynników (Abramowicz 2012: 21).

[60] W 2011 roku sołtysem wsi Leśniewo został Marcin Nikrant, jawny gej, Kaszub od pokoleń. Zob. http://wyborcza.pl/1,76842,10086870,Soltys_ma_chlopaka.html [dostęp: 30.07.2014].

[61] Zob. http://thenewgay.net/2009/04/why-i-reject-gay-culture.html [dostęp: 22.03.2014].

[62] Oczywiście zdaję sobie sprawę, że sposób definiowania i określania relacji seksualnych i emocjonalnych z osobami tej samej płci nie musi iść w parze z przyjmowaniem tożsamości homoseksualnej. Terminów „gej" czy „lesbijka" nie używam zatem w celu narzucania terminów określających tożsamość seksualną: mogą być one zewnętrzne wobec autoidentyfikacji osób nieheteronormatywnych.

nie inicjatyw religijnych dla osób homoseksualnych jest najlepszym dowodem na to, że wiara, religijność i orientacja seksualna nie są wobec siebie wykluczające. Od 2010 roku działa w Polsce ekumeniczna grupa osób LGBTQ „Wiara i Tęcza"[63], istnieją również Zjednoczony Kościół Chrześcijański czy poznański Reformowany Kościół Katolicki, akceptujące osoby LGBT (Kościańska 2012b).

Jaka relacja łączy kreację niezależnych i wyzwolonych jednostek z logiką wolnorynkowego neoliberalizmu, który nie jest jedynie systemem gospodarczym wpływającym na deregulację, reprywatyzację i destrukcję państwa opiekuńczego (Giroux 2004), ale również specyficznym sposobem rządomyślności (*governmentality*)[64], inkorporowaną techniką samozarządzania tworzącą nową koncepcję jednostki i jej sprawczości? Jak pokazuje Ilana Gershon (2011), neoliberalny podmiot to przede wszystkim jednostka utwierdzona w przekonaniu o nieskończoności roztaczających się przed nią możliwości, która zarządza swoimi wyborami, opierając się na wąsko rozumianej rynkowej racjonalności – w modelowym ujęciu, buduje swoją tożsamość w podobny sposób, jak buduje się przedsiębiorstwo: zestawiając zyski i straty związane z każdorazowo podejmowaną decyzją i samą siebie obarcza odpowiedzialnością za społeczne, geograficzne i ekonomiczne umiejscowienie (por. Majka-Rostek 2009). Tym samym wizerunek osoby homonormatywnej, promowany przez firmy obecne na rynku, to typ osobowości pożądanej przez neoliberalny system. Leży tu nie tylko niebezpieczeństwo związane z wąskim rozumieniem homoseksualności jako homonormatywności, ale również z jej reifikacją jako wielkomiejskiego fenomenu zastrzeżonego dla zamożnych osób z wyższym wykształceniem.

Podsumowując, homonormatywność jako rodzaj odgórnego zarządzania wtłaczającego jednostki w globalną wspólnotę częstokroć stoi w opozycji wobec taktyk pojedynczych podmiotów pozwalających na emancypację i opór wobec dominującej lokalnie struktury społecznej i wzorców genderowych (Brown 2012: 1069). Sama homonormatywność może zatem z jednej strony „produkować" przedstawicieli globalnej i horyzontalnej wspólnoty wyobrażonej (Anderson 1997, Donham 2012[65]), zaś z drugiej zmniejszać sprawczość jednostek nierealizujących tego modelu.

Konieczność poszerzenia badań nad społeczno-ekonomiczną sytuacją osób nieheteronormatywnych o ośrodki pozamiejskie ma dwojaki charakter i polityczną ważność. Z jednej strony przyczynia się do dekonstrukcji metropolitalnej homonormatywności jako jedynej formy realizacji tożsamości

[63] Badania wśród członków grupy „Wiara i Tęcza" (Instytucjonalny i indywidualny wymiar religijności osób LGBT w Polsce) prowadzi dr Dorota Hall (zob. Hall 2013).

[64] Terminu po raz pierwszy użył Michel Foucault (2010) dla określenia sposobu, w jaki państwo zarządza swoimi obywatelami, produkując jednostki odpowiadające pożądanemu modelowi obywatela przy użyciu określonych technik i racjonalności. Tutaj, terminu używam w odniesieniu do technik zarządzania osobami tworzonych w warunkach wolnorynkowych. Również antropolożka Margot Weiss argumentuje w kontekście seksualnej polityki tożsamościowej, że neoliberalizm jest nie tylko teorią ekonomiczną, ale także rodzajem rządomyślności, który produkuje i uprawomocnia istnienie podmiotów podążających za urynkowionym rozumieniem relacji pomiędzy tym, co publiczne i prywatne (Weiss 2011: 18).

[65] Donham wysuwa w swoim artykule tezę, że jednostki homonormatywne z Republiki Południowej Afryki w momencie fundamentalnych przemian polityczno-gospodarczych mogły na nowo tworzyć swoją tożsamość w oparciu o emancypacyjny model globalnej społeczności gejowskiej, przyjmując jednocześnie nowe kategorie w stwarzaniu siebie. Jest to przykład homonormatywności jako struktury narzucającej jednostkom sposób kreowania swej tożsamości w oparciu o neoliberalizm. Polityka różnorodności (seksualnej, wyznaniowej, światopoglądowej, estetycznej) pozwala jednostkom jednocześnie konstruować siebie, ale w odniesieniu do globalnego modelu. Podobne procesy miały miejsce w Polsce po 1989 roku wraz z modernizacją kraju.

homoseksualnej i może wpływać na inkluzję i akceptację osób homoseksualnych w mniejszych ośrodkach i na wsi. Z drugiej zaś, przywraca wyrazistość nieoczywistej i zróżnicowanej rzeczywistości społecznej, która wymyka się normatywnym modelom i hierarchizującym etykietom. Mam nadzieję, że nurt badań jakościowych wychodzących poza miejskocentryczną logikę (Struzik 2012, trwające badania „Rodziny z wyboru w Polsce" pod kierownictwem Joanny Mizielińskiej[66]) pozwoli dostrzec, że neoliberalne konstruowanie podmiotowości i związana z nim metropolitalna homonormatywność nie dominuje w złożoności społecznych realiów, zaś funkcjonowanie społeczeństwa obywatelskiego nie dokonuje się jedynie w zorientowanym na logikę zysków i strat schemacie, gdzie obywatel zmienia się w funkcjonującego samodzielnie, poza społecznością „klienta" czy „konsumenta"[67]. Przytoczę jeszcze raz słowa Weeksa i podkreślę, że nie ma jednej seksualności: również homoseksualność, choć kreowana przez media (zob. Rams 2011) i kampanie reklamowe jako jednocząca wszystkich ludzi wymykających się heteronormatywnym wzorcom jako homonormatywność, każdorazowo definiowana i negocjowana jest w zależności od usytuowania klasowego, genderowego i szeroko pojętej struktury społecznej, w której podmioty funkcjonują. Homonormatywność silnie sprzężona z neoliberalizmem, który jest nie tylko systemem gospodarczym, ale i stylem życia, może mieć zatem walor emancypacyjny dla jednostek, które utożsamiając się z globalną społecznością legitymizują w lokalnym kontekście swoją tożsamość poprzez uczestnictwo w kulturze homoseksualnej, jak i funkcję wykluczającą w stosunku do tych osób, które nie wpisują się w promowany model homonormatywnej jednostki. Ten ujednolicający model (jego składowymi są: klasa, rasa[68], wiek, miejsce zamieszkania) pomija kontekst i warunki, w jakich dyskursy i praktyki nie heteronormatywne są negocjowane, lokalną wiedzę zezwalającą na wytwarzanie zróżnicowanych seksualności, codzienność i doświadczenie wielu osób homoseksualnych, które tego modelu nie reprezentują, czego efektem jest globalizacja i eksternalizacja homonormatywności jako niezależnej i unifikującej odgórnie struktury, ograniczającej się do bardzo wąskiej neoliberalnej racjonalności wolnego rynku.

[66] Niektóre z metod badawczych wykorzystanych w projekcie są oparte na paradygmacie badań antropologicznych: obserwacja uczestnicząca, wywiady pogłębione i etnografia codzienności wśród rodzin z wyboru. Zob. http://rodzinyzwyboru.pl [dostęp: 1.06.2014].

[67] Obcujemy obecnie z konkurencyjnymi interpretacjami terminu „społeczeństwo obywatelskie". Podczas gdy klasyczny republikanizm doby Rewolucji Francuskiej widział społeczeństwo obywatelskie jako społeczność polityczną, nowe interpretacje przyniosły pisma Hegla czy de Tocqueville`a, którzy opisywali „społeczeństwo obywatelskie" raczej w terminach rynkowych, bliższych liberalizmowi. Obywatele byli w ich ujęciach konsumentami spełniającymi własne potrzeby. Marks odświeżył rozumienie społeczeństwa obywatelskiego jako społeczeństwa politycznego, które posiada zdolność do zrzeszania się na rzecz politycznej zmiany. Podczas gdy współcześnie renesans terminu wiąże się w dominującej narracji z działalnością antykomunistycznej opozycji w krajach Europy Wschodniej, w latach 90. zastąpił go neoliberalny dyskurs (a więc nawiązujący do społeczeństwa rynkowego) dotyczący społeczeństwa obywatelskiego (zob. Załęski 2012).

[68] Jak wspomniałam wcześniej, szczegółowa analiza uczestnictwa kultury hip-hopowej w debacie wokół małżeństw jednopłciowych mogłaby przyczynić się do poszerzenia tego modelu również o nieheteronormatywne jednostki wśród nieuprzywilejowanej klasy robotniczej, prekariatu (zob. Woltersdorff 2008/2009) czy Afroamerykanów, mieszkańców gett i robotniczych przedmieść dużych metropolii zachodnich. Warto zauważyć, że reklama Microsoftu wykorzystuje utwór białych hip-hopowców, podczas gdy zdecydowana większość raperów zaangażowanych w debatę wokół małżeństw jednopłciowych to osoby czarnoskóre, wywodzące się często ze stereotypowo ukazywanych w dyskursie publicznym jako slumsy i getta dzielnic, takich jak nowojorski Bronx czy Harlem, które nota bene przeistaczają się w zgentryfikowane dzielnice dla miejskiej klasy średniej.

Bibliografia

Abramowicz, Marta. 2012. *Sytuacja społeczna osób LGB. Analiza danych z badania ankietowego*. W: (red.) Makuchowska, Mirosława, Pawlęga, Michał. *Sytuacja społeczna osób LGBT*. *Raport za lata 2010 i 2011*. Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii, s. 11-100. https://www.kph.org.pl/publikacje/Raport_badania_LGBT_do_netu.pdf; dostęp: 22.03.2014.

Anderson, Benedict. 1997. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków: Znak.

Barrett, Donald C., Pollack, Lance M. 2005. *Whose Gay Community? Social Class, Sexual Self-Expression, and Gay Community Involvement*. W: The Sociological Quarterly" 46, s. 437-456.

Baudrillard, Jean. 2001. *Selected Writings*. Stanford: University Press.

Brief of 278 Employers and Organizations Representing Employers as Amici Curiae in Support of Respondent Edith Schlain Windsor (Merits Brief). 2013. http://pl.scribd.com/doc/127567244/12-307-Bsac-278-Employers-and-Organizations-Representing-Employers-Copy; dostęp: 22.03.2014.

Brown, Gavin. 2012. *Homonormativity: a Metropolitan Concept that Denigrates „Ordinary" Gay Lives*. W: „Journal of Homosexuality" 59.7, s. 1065-1072.

Butler, Judith. 2008. *Uwikłani w płeć*. Tłum. K. Krasuska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

CBOS. 2013. *Stosunek do praw gejów i lesbijek oraz związków partnerskich. Komunikat z Badań Centrum Badania Opinii Publicznej* (CBOS). BS/24/2013. Warszawa.

Corporate Equality Index 2013. Human Rights Campaign. http://issuu.com/humanrightscampaign/docs/corporateequalityindex_2013/1?e=1357809/1515650; dostęp: 22.03.2014.

D'Emilio, John. 1983. *Capitalism and Gay Identity*. W: (red.) Abelove, Henry, Barale, Aina M,, Halperin, David M. *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York, London: Routledge, s. 467-476.

Donham, Donald L. 2012. *Wyzwalanie Republiki Południowej Afryki. Unowocześnianie seksu pomiędzy mężczyznami w Soweto*. W: (red.) Kościańska, Agnieszka. *Antropologia seksualności. Teoria. Etnografia. Zastosowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 383-402.

Duggan, Lisa. 2002. *The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism*. W: (red.) R. Castronovo, Russ, Nelson, Dana D. *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*. Durham: Duke University Press, s. 175-194.

Dunn, Elizabeth. 2008. *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Florida, Richard. 2010. *Narodziny klasy kreatywnej*. Warszawa: Wydawnictwo Narodowego Centrum Kultury.

Foucault, Michel. 2010. *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- - -. 1995. *Historia seksualności*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik".

Gates, Gary J. 2009. *Marriage Equality and the Creative Class*. Los Angeles: Williams Institute, University of California. http://williamsinstitute.law.ucla.edu/wp-content/uploads/Gates-MA-Creative-Class-May-2009.pdf; dostęp: 22.03.2014.

- - -, Florida, Richard. 2003. *Technology and Tolerance: The Importance of Diversity to High-Technology Growth*. W: (red.) Clark, Terry N. *The City as an Entertainment Machine*. Elsevier, Oxford: Emerald Group Publishing Limited, s. 199-219.

Gershon, Ilana. 2011. *Neoliberal Agency*. W: „Current Anthropology" 52.4, s. 537-555.

Giroux, Henry A. 2004. *Neoliberalism and the Demise of Democracy: Resurrecting Hope in Dark Times*. W: „Dissident Voice"; dostęp: http://www.dissidentvoice.org/Aug04/Giroux0807.htm.

Hall, Dorota. 2013. *Religia i nieheteronormatywność: stan debaty akademickiej i wybrane wątki badań prowadzonych w Polsce*. W: „Studia Socjologiczne" 3 (210), s. 123-150.

Jabłońska, Zofia. 2011. *Sytuacja prawna osób LGBT na rynku pracy - implementacja standardów unijnych do polskiego systemu prawa z uwzględnieniem przepisów Ustawy o wdrożeniu niektórych przepisów UE w zakresie równego traktowania*. W: (red.) Śmiszek, Krzysztof. *Dyskryminacja ze względu na orientację seksualną i tożsamość płciową w zatrudnieniu*. Warszawa: Kampania Przeciwko Homofobii, s. 90-105.

Kluczyńska, Urszula. 2013. *Nienormatywna rodzina heteroseksualna z dzieckiem - opresyjność roli*. W: „InterAlia" 8, s. 65-77.

Kościańska, Agnieszka. 2010. *Kulturowe konteksty naukowej wiedzy o seksualności*. W: (red.) Malewska-Szałygin, Anna, Radkowska-Walkowicz, Magdalena. *Antropolog wobec współczesności*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, s. 227-234.

- - -. 2012a. *Czy onanista to też Polak? Debata o masturbacji 1993-1994*. „InterAlia" 7. http://www.interalia.org.pl/pl/artykuly/2012_7/12_czy_onanista_to_tez_polak_debata_o_masturbacji_19931994.htm; dostęp: 15.03.2014.

- - -. 2012b. *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce wobec osób LGBT*. W: (red.) Makuchowska, Mirosława, Pawlęga, Michał. *Sytuacja społeczna osób LGBT. Raport za lata 2010 i 2011*. Warszawa: Kampania Przeciwko Homofobii, s. 145-165. http://www.kph.org.pl/publikacje/Raport_badania_LGBT_do_netu.pdf; dostęp: 22.03.2014.

Majka, Rafał. 2010. *Lewica, równość, solidarność. Spór o wartości i strategie*, http://www.feminoteka.pl/readarticle.php?article_id=839; dostęp: 22.03.2014.

Majka-Rostek, Dorota. 2009. *Indywidualizm jako źródło współczesnych przemian rodziny*. W: „Kultura i Historia" 16/2009. http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1459.

- - -. 2010. *Homoseksualizm i kapitalizm - klasowy wymiar kultury gejowskiej w Polsce po 1989 roku*. W: (red.) Żuk, Piotr. *Podziały klasowe i nierówności społeczne. Refleksje socjologiczne po dwóch dekadach realnego kapitalizmu w Polsce*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza, s. 153-164.

McCann, Eugene J. 2007. *Inequality and Politics in the Creative City-Region: Questions of Livability and State Strategy*. W: „International Journal of Urban and Regional Research" 31.1, s. 188-196.

Mizielińska, Joanna, Stasińska, Agata. 2013. *Od „wroga rodziny" do jednej z jej form: Rodziny z wyboru we współczesnym polskim dyskursie prasowym*. W: „InterAlia" 8, s. 106-128.

Olssen, Mark. 2008. *Understanding the Mechanisms of Neoliberal Control: Lifelong Learning, Flexibility and Knowledge Capitalism*. W: (red.) Fejes, Andreas, Nicoll, Katherine. *Foucault and Lifelong Learning: Governing the Subject*. London: Routledge, s. 34-47.

Sennett, Richard. 2007. *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza S.A.

Slany, Krystyna. 2002. *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos.

Somerville, Siobhan. 1998. *Scientific Racism and the Invention of the Homosexual Body*. W: (red.) Bland, Lucy, Doan, Lora. *Sexology in Culture: Labelling Bodies and Desires*. Chicago: University of Chicago Press, s. 60-75.

Vance, Carole S. 2007. *Konstruktywizm społeczny: kłopoty z historią seksualności*. W: (red.) Hryciuk, Renata E., Kościańska, Agnieszka. *Gender. Perspektywa antropologiczna, t. 2, Kobiecość, męskość, seksualność*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 15-32.

Weeks, Jeffrey. 2012. *Wynalezienie seksualności*. W: (red.) Kościańska, Agnieszka. *Antropologia seksualności*. *Teoria, etnografia, zastosowanie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 23- 55.

Weiss, Margot. 2011. *Techniques of pleasure: BDSM and the circuits of sexuality*. Durham, NC: Duke University Press.

Woltersdorff, Volker. 2008-2009. *Queer Subject Economies. Managing Diversity and Precariousness in Neoliberalism*. W: „InterAlia” 6, http://www.interalia.org.pl/en/artykuly/20082009_3/04_queer_subject_economies_managing_diversity_and_precariousness_in.htm; dostęp: 22.03.2014.

- - -. 2007. *Neoliberalism and its Homophobic Discontents*. W: „InterAlia” 5, http://www.interalia.org.pl/index_pdf.php?lang=en&klucz=&produkt=1199739745-773; dostęp: 22.03.2014.

Załęski, Paweł S. 2012. *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

AUTORKI I AUTORZY

Joanna Bednarek – filozofka, tłumaczka, pisarka, członkini redakcji „Praktyki Teoretycznej" i współpracowniczka Pracowni Pytań Granicznych UAM w Poznaniu, publikowała m.in. W „Krytyce Politycznej", „Wakacie" i „Czasie Kultury". Finalistka III edycji Konkursu o Nagrodę im. Barbary Skargi. Autorka książek: *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki* (Wydawnictwo Poznańskie, 2012) i *Linie kobiecości. Jak różnica płciowa przekształciła literaturę i filozofię?* (Fundacja na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, 2016). Teksty literackie publikowała w „Czasie Kultury", „Wakacie" i „FA-arcie". Członkini Kapituły Górnośląskiej Nagrody Literackiej JULIUSZ.

Jeremy Bell uzyskał stopień doktora w Trent University w Kanadzie na podstawie rozprawy pt. *Eros noir: Transgression in the Aesthetic Anthropology of Georges Bataille, Hans Bellmer, and Pierre Klossowski*. Interesują go związki pomiędzy pożądaniem, znaczeniem, transgresją i doświadczeniem zmysłowym zarówno w sztuce, jak i we współczesnych debatach teoretycznych. Pisał i prezentował referaty między innymi na temat malowideł naskalnych w Lasceaux, anamorfozy, oraz pożyteczności pism Markiza de Sade.

Ewa Dec – doktorantka Uniwersytetu Wrocławskiego, feministka, nauczycielka. Interesuje się teorią queer, socjologią kultury, badaniami nad tożsamością i wykluczeniem. Pracuje nad doktoratem związanym z estetyką kampu w literaturze i kulturze.

Aneta Dybska jest adiunktem w Instytucie Anglistyki Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie prowadzi zajęcia na temat kultury amerykańskiej. Aktualnie prowadzi badania nad polityką gentryfikacji i rewitalizacji miast amerykańskich w latach 80. I 90. XX w. Jest autorką książki *Black Masculinities in American Social Science and Self-Narratives of the 1960s and 1970s* (Peter Lang 2010), jak również artykułów na temat miejskich ogródków działkowych i nacjonalizmu kulturowego w USA.

Lee Edelman jest profesorem literatury angielskiej w Tufts University i jedną z najbardziej rozpoznawalnych postaci w teorii queer. Jest autorem następujących książek: *Transmemberment of Song: Hart Crane's Anatomies of Rhetoric and Desire* (Stanford University Press, 1987), *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory* (Routledge, 1994), *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Duke University Press, 2004) oraz, wraz z Lauren Berlant, *Sex, or the Unbearable* (Duke University Press, 2013).

Anna Filipowicz – doktor nauk humanistycznych, adiunkt na Uniwersytecie Gdańskim (Instytut Filologii Polskiej), krytyczka literacka. Zajmuje się kulturą polską, która bada z perspektywy antropologii ciała, studiów nad zwierzętami i filozofii posthumanizmu. Autorka książek *Sztuka mięsa. Somatyczne oblicza poezji* (2013) i *(Prze)zwierzęcenia. Poetyckie drogi do postantropocentryzmu* (w druku) oraz artykułów naukowych z powyższych dziedzin.

Kornelia Kajda pracuje w Instytucie Archeologii UAM, gdzie wcześniej uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych. W 2008 roku ukończyła filologię angielską, w 2011 roku archeologię oraz etnologię i antropologię kulturową. Naukowo zajmuje się teorią queer i jej zastosowaniem w archeologii oraz archeologią postkolonialną.

Monika Kłosowska – feministka, socjolożka, fotografka, członkini grup nieformalnych działających na rzecz zmiany społecznej, doktorantka w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Bada i praktykuje *genderbending*.

Robert McRuer jest profesorem anglistyki w George Washington University w Waszyngtonie, USA. Zajmuje się studiami nad seksualnością i niepełnosprawnością (*queer and crip cultural studies*) oraz teorią krytyczną. Obecnie kończy pisać książkę *Crip Times: Disability, Globalization, and Resistance*, w której umiejscawia niepełnosprawność we współczesnej ekonomii politycznej i analizuje rolę ruchów osób z niepełnosprawnościami w przeciwstawianiu się hegemonicznym formom globalizacji. Jego pierwsza książka, *The Queer Renaissance: Contemporary American Literature and the Reinvention of Lesbian and Gay Identities (1997)*, dotyczyła pisarzy LGBT, szczególnie tych należących do mniejszości rasowych. W drugiej i jak dotąd najbardziej wpływowej książce, *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability* (2006) opisał przestrzenie kulturowe, w których nienormatywność seksualna i niepełnosprawność kontestują heteronormę i przymus pełnosprawności.

Tomasz Michalik jest kognitywistą i archeologiem. Stopień doktora uzyskał na Wydziale Historycznym UAM, a obecnie pracuje w zespole badawczym Centrum Nauki Kopernik, gdzie odpowiada za programy edukacyjne oraz prowadzi badania nad sposobami zwiedzania wystaw i nabywania wiedzy naukowej. Interesuje się rolą myślenia wzrokowego w wytwarzaniu wiedzy naukowej oraz dostępnością muzeów dla osób z niepełnosprawnościami.

Rafał Syska jest filmoznawcą w Instytucie Sztuk Audiowizualnych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor książek, artykułów i esejów naukowych poświęconych zjawiskom najnowszego kina i historii filmu. Dotychczas wydał m.in. *Film i przemoc* (2003), *Zachować dystans. Filmowy świat Roberta Altmana* (2008), *Poezja obrazu. Filmy Theo Angelopoulosa* (2008), *Filmowy neomodernizm* (2014). Współredaktor czterotomowej *Historii kina* (od 2009) i redaktor kilku innych książek. Scholar visiting na Columbia University. Wykładał na Middlesex University w Londynie. Pomysłodawca i redaktor naczelny czasopisma „EKRAN*y*" (od 2011). Kurator wystawy *Stanley Kubrick* w Muzeum Narodowym w Krakowie (2014). Od 2016 roku dyrektor Narodowego Centrum Kultury Filmowej w Łodzi.

Paulina Szkudlarek – doktor nauk humanistycznych w zakresie kulturoznawstwa, absolwentka Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Wykładowczyni i badaczka niezależna, autorka artykułów w czasopismach i tomach zbiorowych, okazjonalnie publicystka i redaktorka.

Monika Sznel – antropolożka społeczna i UX researcher. Absolwentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej (Uniwersytet Warszawski) i Projektowania usług (SWPS w Warszawie). Swoją pracę magisterską poświeciła nowym modelom miejskich rodzin z wyboru (cohousing). Interesuje się projektowaniem zorientowanym na użytkownika, gender studies, społecznym wytwarzaniem przestrzeni, ruchami emancypacyjnymi.

Izabela Ślęzak – adiunkt w instytucie Socjologii Uniwersytetu Łódzkiego. Główne zainteresowania naukowe i badawcze dotyczą studiów nad marginalizowanymi grupami społecznymi z perspektywy symbolicznego interakcjonizmu, socjologii pracy i organizacji, socjologii pracy seksualnej, metodologii teorii ugruntowanej, etnografii. Aktualnie zajmuje się badaniem społecznego świata agencji towarzyskich w Polsce.

Hubert Zięba jest doktorantem Uniwersytetu Jagiellońskiego specjalizującym się w dziedzinie kulturowych reprezentacji HIV/AIDS. Ukończył interdyscyplinarne studia magisterskie w dziedzinach gender i queer na University of Manchester. Pracuje jako nauczyciel.

ABSTRACTS IN ENGLISH

thematic articles

Robert McRuer
Crip

In the essay Robert McRuer develops ideas published in his seminal book *Crip Theory* (2006). After exploring at length the queer etymology and history of the term *crip*, McRuer provides striking new examples of crip political, cultural, and aesthetic strategies, as well as evidence of the vitality of crip as a tool in academic research. In addition to affirming disabled people's sexuality and crip culture, the essay also expand the notion of disability, invoking Alice Cafer, to include forms of embodiment or states of mind beyond the able-minded or able-bodied/disabled dichotomies. In contrast to the more assimilationist and reformist disability theory, crip rejects the medical paradigm that reduces disability to a pathology that needs to be diagnosed and treated, and that encourages individuals to exert themselves in order to overcome or compensate for their disability (in Eli Clare's words – to become supercrips). Instead, crip seeks emancipatory potential in culturally creative and politically radical paradigms of disability.

Key words: *crip, cripple, etymology, definition, strategies, justice*

Hubert Zięba
The AIDS epidemic and the zombie apocalypse in contemporary American cinema

In her 1970s and 1980s essays, Susan Sontag wrote about the metaphorical meanings associated with diseases, including AIDS, their influence on human consciousness, and the fact that they are commonly identified with punishment and otherness. Kylo Patrick R. Hart observed in 2000 that classic Hollywood conventions have been used in feature films dealing with HIV/AIDS. Although cinematographers exploit this theme, they present it as a historical moment associated with the last two decades of the 20th century. Furthermore, it is virtually impossible to find actual depictions of any infectious diseases apart from those which are not real. In this article, I am combining and complementing Sontag's and Hart's theories to show that the popular figure of zombie depicted in *World War Z* (dir. Marc Forster, 2013) copies negative stereotypes about certain communities associated to them in connection with the HIV/AIDS epidemic.

Key words: *HIV, AIDS, disease, metaphor, zombie, science-fiction, horror, cinema, film*

Rafał Syska
Lucas Moodysson*'s Container*: the hump of the ugly body

The article is an in-depth analysis of the film *Container* (2006) directed by Lukas Moodysson, portraying the inner world of psycho-physical experiences of transsexual person. The analysis explores two contexts that are fundamental for this movie: on the one hand, the evolution of Lukas Moodysson's works and, on the other, transformations in the way of showing transvestites and transsexuals from classical films to new queer cinema.

Key words: *film, body, transsexuality, art film, subjective narration*

Jeremy Bell

***Uncanny erotics: on Hans Bellmer's* Souvenirs of the Doll**

The German-born Surrealist artist and writer Hans Bellmer is currently most famous for the two dolls he created in Berlin during the 1930s, alongside accompanying photographs and texts. Controversial for the challenging and oftentimes sexually graphic character of his work, Bellmer has often been criticized by feminist thinkers. Beginning with the recently hosted Double Sexus exhibition in Berlin, where his work was presented alongside that of Louise Bourgeois, and then examining his doll photographs and other works, I argue that—far from reifying gender norms—Bellmer deconstructs the stability of the male ego.

Key words: *Hans Bellmer, Louise Bourgeois, body, erotics, doll, masculinity*

Anna Filipowicz

From campy burlesque to (post)constructivist performace:
On wearing dentures in the poetry of Miron Białoszewski

The current "materialist turn" encourages us to rethink the potential of gender and queer studies by confronting their scope with reflections on that which is real and tangible. Such reflections are vital when dealing with the problem of the body immersed in the empirical condition of illness, and particularly with the disabled body requiring grafts and prostheses. Such a body is sometimes conceived as a sign of subjectivity "in motion," always ready for an identity "assemblage" and a relational becoming-with-the-other. Equipped with replacements, the disabled body eludes power/knowledge regimes, gaining a new political potential which can be both subversive and emancipatory. Miron Białoszewski's The School of False Teeth (1978) can be viewed as a synthesis of the poet's queer anticipations and his early interest in the posthuman body. The predicament of the denture wearer prompts reflections on both the discursive aspect of material reality and that which resists the power of discourse. Thus the poem about wearing dentures reveals the backstage of the "theater of social roles," namely, the construction of the normative identity of the human being as creator, sexual partner, and participant in everyday life. Wearing dentures also serves as a pretext for more fundamental ontological investigations, for questioning the boundary between subject and object, and between biological existence and its technological extension. Because of the prosthetic device, the unbeautiful, disabled, and increasingly non-human body reveals its capacity for queer performativity, but also for a different kind of performativity firmly anchored in the real which has agency. This makes the subject in Białoszewski's verse open to a hybrid existence which is always the effect of being-in-relation and of constant negotiations with objects which dictate conditions. In effect, the poetic reflection on such a non-essential identity clearly exceeds the framework of the poststructuralist paradigm. The image of the human co-constituted with dentures is best understood as an exploration that anticipates posthumanism.

Key words: *new materialism, "the turn to things", agency of things, burlesque, camp, disability, prosthesis (denture)*

Izabela Ślęzak
Disabled men as clients of massage parlors: The sex-workers' perspective

Although scholars have increasingly been raising the topic of sexuality in recent years, the general knowledge within this field remains partial and based on stereotypes. The ways in which disabled persons fulfill their sexual needs are taboo, especially if they relate to other tabooed spheres, such as commercial sexual services. Meanwhile, the disabled are a category of clients who visit sex workers. As a result, we encounter a specific situation in which socially marginalized persons (sex workers) meet disabled individuals, who are not only socially excluded but also deprived of the means to fulfill their sexual needs. Presenting the perspective of women who, as providers of sexual services in escort agencies, have encountered disabled clients, this article examines the women's perception of the disabled men's sexual needs, and the way they define their role in fulfilling those needs. Furthermore, the article asks how the female sex workers' perception of the disabled men's bodies accounts for their reluctance to accept them as clients. The empirical data forming the basis of the article come from unstructured interviews focused on the female escort agency employees' work situation. Analytical procedures associated with grounded theory were used to analyze the data.

Key words: *escort agencies, sex work, prostitution, men with disabilities, sexual needs*

non-thematic articles

Joanna Bednarek
Bartleby and Michael K., or, why only a man can become-other?

Much has been written about Bartleby, literary character created by Herman Melville; the most popular interpretations of his famous phrase 'I would prefer not to' tend to present it as a form of political or pre-political resistance. The origin of this profusion of commentaries on Bartleby is Gilles Deleuze's essay *Bartleby, or the Formula*, which, however, foregrounds not resistance, but becoming-other: the process of departure from the dominant, majoritarian standard of the masculine, European, capitalist and Oedipal identity. But it is only the majoritarian subject mentioned above that can undergo this process. The other, thanks to whom becoming is possible, plays only ancillary or instrumental role. In case of Melville's story, the real protagonist is therefore the nameless narrator, and not Bartleby. Becoming is thus the adventure reserved for the majoritarian subject. Deleuze seems not to be aware of this limitation of his concept. Coetzee's novel is, in this context, able to demonstrate (on the example of necessary failure of the relationship between the protagonist and the doctor intent of 'understanding' him) the asymmetry of two terms of becoming, as well as to deconstruct the hierarchy implicit in the concept of becoming.

Key words: *becoming, Deleuze and Guattari, Bartleby, Coetzee*

Monika Kłosowska
Against Methodology

In the article I critically examine my own research process based on unstructured interviews concerning the interviewees' lives as women. Inspired by feminist methodology and, above all, by queer theory, I reassess my prior resolutions. I pay attention to the ethical problems ensuing from the interviewer-interviewee relation, particularly in cases involving deep intimacy and sexual relations before, during, or after the interview. Having contemplated the experiences of foreign academics, I arrive at the conclusion that only revealing the context of the conversation in the form of a commentary and publishing the full, unedited interview can make the interviewer-interviewee relation less hierarchical, though even this is not enough to dispel all the moral dilemmas accompanying social research.

Key words: *social science, queer methodology, autoethnography, ethics, non-hierarchicality*

Paulina Szkudlarek
Japanese liberties and their limitations from the perspective of queer studies

This paper is an attempt to overview life strategies of those people in Japan, whose experiences have fallen outside the scheme of heteronormative roles. The modes of resistance to hegemonic notions are analysed in their historical context, including the origins and popularity gaining, however the main point is to reveal the withdrawal of hegemony of numerous outdated social norms. The analysis of selected examples is done engaging with Japanese gender theories as well as western queer approach.

Key words: *Japan, queer studies, gender studies*

Ewa Dec
Queering the lesbian (non)identity in the short stories of Agnieszka Kłos

The article is an attempt to reinterpret familiar feminist and psychoanalytic theories by applying them to a series of lesbian-themed short stories. Reading selected literary texts through a queer lens that is critical of normative identities, Ewa Dec posits a lesbian (non)identity and highlights a lesbian queer language.

Key words: *Agnieszka Kłos, lesbian identity, gender, psychoanalysis*

Aneta Dybska
The lymphatic system of a democratic metropolis:
sexuality and urban space in the AIDS era New York

This paper examines the contested nature of New York's public spaces in the 1980s and 1990s through the lens of Lefebvre's notion of „the right to the city." With particular attention to the loss of public sex culture to gentrification and neoliberal policies of urban growth, this paper points to the interplay of such factors as the AIDS epidemic, homophobia, and homelessness, which inhibit the achievement social justice for sexual minorities. When the New York authorities closed down spaces crucial for the articulation of urban counterpublics – such as bath houses, piers, and Times Square sexual establishments – they delegitimized queer forms of desire and displaced various

urban subjects already marginalized by race, class, homelessness, and AIDS. While the past destruction is irreversible, more recent grassroots initiatives relying on the right to the city rhetoric have been able to mobilize fragmented urban counterpublics in a successful bid for certain contested spaces.

Key words: *AIDS epidemic, gentrification, homophobia, homelessness, right to the city, queer counterpublics*

Kornelia Kajda i Tomasz Michalik

Made in Sachsenhausen. Recontextualization and reappropriation of the pink triangle symbol among gay and lesbian groups in North America as an example of the symbolic theft

The processes of recontextualization and reappropriation are said to be the basic ways to neutralize the stigma that is imposed on the sexual minority groups. In light to such processes this article looks at the issue of changing connotations and meanings of the historically strongly conditioned symbol of the pink triangle. By the investigation of different contexts in which the symbol occurs today – commemorative, emancipatory, and connected with pop-culture – the authors undertake the reflection on the consequences related to the attempts to disconnect the pink triangle from the Holocaust symbolism. Additionally, through the usage of the theft metaphor, the authors pay attention to the fact that the limitations of property rights apply not only to material items, but also to symbolic values. On the basis the J. Butler's performativity concept, A. Croom's understanding of reappropriation and E. Goffman's concept of social stigma, the paper analyzes the ways the pink triangle symbol is used in the framework of contemporary discourses created in the USA. The main question concerns the issue of property. To whom does the pink triangle belong? To the ex-prisoners for whom it is stigmatizing, or to LGBT groups, who wear it with pride, or maybe to the users of contemporary culture, who use it as a supplement to different kinds of gadgets?

Key words: *pink triangle, symbolism, holocaust, stigma, pop culture*

Monika Sznel

The Production of Homonormative Subjects. The Market Discourse on Regulation of Civil Unions in Poland and Same-sex Marriages in the United States in 2013

May the free market play an emancipatory role for those who are at odds with the traditional model of gender roles? The article examines the debates on civil union legalization in Poland and same-sex marriages in the United States with respect to the potential free-market discourse's impact on contemporary sexual citizenship. As it appears, the metropolitan concept of homonormativity is a product of the free-market economy, while terms such as the "creative class", "tolerance" or "diversity" constitute a global production of exclusive homonormative identity.

Key words: *civil unions, Poland, USA, neoliberalism, homonormativity*



Redakcja czasopisma naukowego *InterAlia*

zaprasza autorów

oraz redaktorów gościnnych

do współpracy!

http://interalia.org.pl

interalia_journal@yahoo.com